

ב"ה
ש"פ ויגש
היתש"ס
גליון ח [תשפז]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 [גליון] לבוא לעתיד תורה מצות התורה לעתיד לבוא [גליון] 4

רשימות

5 עוממות - כבויות
6 הערה ברשימות חוברת קפב
7 "אף הן היו באותו הנס"
9 הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בהדלקת נר חנוכה בבית אמו.

לקוטי שיחות

10 טעם החומר שבלאו על עשה
15 "אשר כריתי לי בארץ כנען"
17 כיבוד אב ואם בבני נח
18 החת"ס נהג לצום תענית בכורות ולא סמך על סיום מסכת ..
18 תיקון טה"ד ב'אגרות קודש' כרך כה
18 מי שאין לו שמן מספיק
21 כלי שרת מקדשין כשהן מלאין
27 נס חנוכה - כליון ואי כליון [גליון]
28 בענין הנ"ל
30 לא רצה הכתוב לדבר בגנות.

שיחות

31 הדרכת בניו וביתו
32 תשע נרות בחנוכה

נגלה

34 גדר איסור לצאת באמצע קריאת התורה

- 39 מיגו במקום חזקה
- 44 בגדר התפסת צורי
- 47 "שטרך בידי מאי בעי" בפקדון
- 49 בטענת "הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר"
- 51 הערה בדברי המהרש"א בתוד"ה 'ואפילו מיתמי'

חסידות

- 53 צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה
- 55 יסוד האש והמים בנפש האלקית

רמב"ם

- 56 גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון]

הלכה ומנהג

- 58 דין המתפלל בדרך
- 60 זמן הברכה לנטילת ידים שחרית
- 63 קידוש בליל ש"ק בין השעה שש לשבע [גליון]

פשוטו של מקרא

- 64 הערות בפירש"י על התורה - ספר בראשית
- 72 בראשית מב, כ: "ויעשו כן"
- 76 הפיכת סדום והצלת לוט [גליון]
- 77 [גליון] ציונים והערות ל'הערות קצרות לפירש"י - בראשית' [גליון]

שונות

- 79 כיבוד אב זקן
- 84 מקורות לביטויים בתורת רבינו הזקן
- 88 עולם הבא ותחיית המתים
- 89 פקוח נפש דוחה החזרת שטחים [גליון]
- 90 "כבוד" ע"פ תורה [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

נצחיות מצות התורה לעתיד לבוא [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
 שליח כ"ק אדמו"ר, קאנזאס סיטי

במה ששקו"ט בקובצים האחרונים בנוגע מצות לעת"ל ובפרט בנוגע לבשר בחלב וכו', הנה לכאורה בכללות הענין יש לעיין, וכדלקמן:

מכיון אשר בזמן דלעת"ל "רוח הטומאה אעביר מן הארץ" הנה לכאורה בכלל לא יהיו "דברים אסורים" מכיון אשר יניקתם מגקה"ט יעברו כליל מן העולם. ולכאורה מה שישאר יהא רק ק"נ (ואשר לכן אוה"ע לעת"ל או שיתעלו לנוגה או שיבטלו כליל).

ולפי"ז צ"ע: (א) איך אומרים אשר מצות אינן בטלות לעת"ל ביחס לכללות מל"ת אשר איסורם נובע מגקה"ט?

כמו"כ יש לעיין מה יהא עם שאר חיות הטמאות וכו' (שהרי רק הד"א "עתיד ליטרה" (לכאורה)). והאומנם נאמר אשר "ארי" כבקר יאכל גו"י פירושו (גם) שישתנה מגקה"ט לק"נ (ויהא אז מותר באכילה? !)

לאידך, (לכאורה) כבר מצינו אשר יכול להיות מצב של גקה"ט בג"ע (התחתון - עכ"פ):

שהרי (בלקו"ש ל"ה ע' 239): "במענה על שאלה על מ"ש ספ"א דתניא בענין ק"נ שהוא עץ הדעת טוב ורע, דלכאורה, כשהקב"ה ציווה לא לאכול מהעץ, א"כ העץ יש לו גדר של גקה"ט, ולמה זה נחשב לק"נ?" - ל' המו"ל.

הנה ע"ז ענה כ"ק אדמו"ר "איסור אכילת עץ הדעת לא הייתה אלא לג' שעות - כמבואר במרוז"ל".

הרי (לכאורה) חזינן מהנ"ל שבעת איסורו הי' בגדר של גקה"ט, ומ"מ זה הי' נמצא בג"ע; וא"כ האפשר דבר כעין זה (אף שאז יהי' במצב של "מאד" - גבוה גם מאדה"ר קודם החטא) גם לעת"ל?

לאידך, רואים אשר גם מיד בתחילת הבריאה הי' שינוי עיקרי כזה - דבר שקודם מכן הי' בבחי' גקה"ט השתנה לקליפת נוגה, וא"כ לכאו' יכול להיות כן לעת"ל (ולהעיר ג"כ מתניא פרקים ו-ח וביאורי רבינו להנ"ל כפי שנלקטו ב"מ"מ הגהות וכו' לסש"ב" (ובפרט מש"כ שם לגבי "ערלה") (ולהעיר ג"כ מגדרו של חמץ בפסח (ואחש"פ), שאר ימות השנה, ובחג השבועות, ואכמ"ל).

(ומענין לענין: הריבוי דעות בנוגע הפרי דעה"ד וכו', לכאו' יומתק עפ"י הידוע דדעת "כולל שית". ותן לחכם כו').



רשימות

עוממות - כבויות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בהגהות כ"ק אדמו"ר לתניא שער היחוד והאמונה פרק ו' (שי"ל ז"ע), על מ"ש "אין מלך בלא עם פי' עם מלשון עוממות", כותב "עוממות - כבויות. רש"י ד"ה גחלי, פסחים עה, ב".

ויש לעיין מדוע בחר לציין לרש"י זה, והרי במס' פסחים גופא כבר כתב זאת רש"י לעיל בפרק כל שעה, דף כז, א ד"ה גחלים עוממות: "כבויות, כדכתיב (יחזקאל לא) ארזים לא עממוהו ומתרגמינן כהה עמיא". ולכאורה מתאים יותר לציין לפירוש רש"י זה לא רק להיותו מוקדם, אלא משום שרש"י עוסק כאן יותר בבירור פירוש התיבה, ומביא רא' לדבר,

משא"כ בפרק כיצד צולין, בדף עה, ב, שרק מפרש "עוממות - כביות".

ואולי יש לומר בדוחק, דבפרק כל שעה איירי בגמרא בפירוש לשון הברייתא "בישלה על גבי גחלים דברי הכל הפת מותרת", אי מיירי בגחלים עוממות או לוחשות, ואילו בפרק כיצד צולין קאי בפירוש לשון הפסוק "גחלי אש" אם הם גחלים עוממות או לוחשות, ולכן העדיף רבינו לציין למקום שקאי בפירוש הפסוק. ודוחק.



הערה ברשימות חוברת קפב

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטי, מיניסאטא

ברשימות חוברת קפב שי"ל ליום ההילולא - כ"ף מנחם אב באות ג כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק [הפיענוחים בחצ"ר]: "ר' שלמה פריידעש הי' מסביר נפלא. הי' מנגד על [אדמו"ר] האמצעי. והלזה [(אדמו"ר האמצעי)] אמר: שמשלמה לא רצה צונעמען (עיינן [ברשימות] לעיל וויין. הכותב) עס זאל זיין די זאך פון דקות ההסברה", וראה בהערה 21: "לעת-עתה לא הגיעה לידינו רשימה זו".

ולכאוו' מסתבר לומר שהכוונה הוא להרשימה שנדפס ברשימות חוברת קפה (שי"ל לש"פ וירא כ"ף מרחשון), דהנה ברשימה זו - קפב - מדבר לפני"כ על ר' הלל מפאריץ: "להצמח צדק נסע ה' פעמים במסירת נפש ביז ער האט דערפילט רבי", ובהמשך לזה כותב גם אודות ר' שלמה ש"הי' מנגד על [אדמו"ר] האמצעי". שזהו בהמשך לאותו ענין שהיה החסיד שלא קיבל ולעומתו היה חסיד שכן קיבל ועד - במס"נ - הנשיא החדש (וידועים הדברים אודות קבלת נשיאותו של אדמו"ר האמצעי או של ר' אהרן הלוי - עי' בספר "המשפיע", ועוד).

ובענין זה מציין כ"ק אדמו"ר להרשימה "לעיל וויין" (דהיינו שמציין מהרשימה דקיץ תרצה להרשימה דחורף תרצה, שנאמרו

הדברים בוויזן) ומדובר על ענין מעין זה שקרה בנשיאות כ"ק אדמוהרש"ב נ"ע,

וזה לשון הרשימה שם (דחורף צ"ה וויזן): " [בשנת ת]רס"ג (עשרים שנה לאחר הסתלקות אדמו"ר מהר"ש) ליל ב' דחג הסוכות, אמר רשב"ץ לאדנ"ע: ולמכור בנכסי אביו בן כ'. ולכן מדובר עתה ע"ד חי בעצם, [והוסיף הרשב"ץ]: איך גלייב אז דער טאטע האט עס אייך געזאגט [בתחילה הי' פארבריינגען, ורשב"ץ קידש על יין ישן, ואח"כ שתה א גלאז ראם, וישב תפוש ברעיונותיו. אמר על המשך ר"ה (שבו נתבאר ענין] חי בעצם [וחי להחיות]... אז ער האט דערפילט רבי. אח"כ קראוהו אל הסעודה... " עכלה"ק שנוגע לענינינו.

והיינו אותו ענין ובאותו "אויסשפראך": "ער האט דערפילט רבי", לאחר כמה שנים, וכו'".*

ולא באתי אלא להעיר ובדרך אפשר.



"אף הן היו באותו הנס"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וושינגטון

ברשימות חוברת קמט מעיר רבינו בהא דבחנוכה ופורים אמרינן שנשים חייבות "שאף הן היו באותו הנס" (שבת כג, א; מגילה ד, א), ושם בתוד"ה 'שאף' כתב "דלשון שאף משמע שהן טפלות".

ומקשה רבינו דלענין מגילה כתב בהגה"מ דנשים פטורות מקריאתה לכמה פוסקים ורק חייבים בשמיעה, ולכאורה פשוט דאין כחילוק זה בנר חנוכה, וכמו שאמר בשבת (שם) בפשיטות "אשה ודאי מדליקה" והוא גם להוציא אחרים וכו' עיי"ש.

* ועדיין יש לעיין שהרי הציון "לעיל רשימותי" מובא בתוך דיבורו לגבי ר' שלמה פרידעש ש"משלמה לא רצה צונעמען...", ומוכח לכאורה שאינו שייך לענין "דערפילט רבי". המערכת.

וממשיך: "עוד יש לחלק בין חנוכה ופורים (וכן משמע קצת מחילוק לשון רש"י) - דבפורים רק טפלות בנס וכפירש"י, משא"כ בחנוכה פרטים בנס רק בהן, כמו דגזרו על בנותיהן, וכדפירש רש"י ויד חנוכה ג, א".

מבואר קושית רבינו, שהרי בדין נר חנוכה שוים אנשים ונשים, ועוד זאת שלנשים יש שייכות מיוחדת להנס, ואעפ"כ נאמר הלשון ש"אף הן כו" שהן טפלות כנ"ל. ומתרץ שם שהא דגם בחנוכה אמר "אף הן כו" הוא משיגרת לישני' לגבי פורים. עיי"ש.

ולכאו' אולי יש להעיר בזה, דהנה בפסחים קח, א: "ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס".

ובתוס' שם ד"ה 'שאף' כתבו: "ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אף על גב דארבעה כוסות דרבנן - כעין דאורייתא תיקון".

היינו דבמצות ד' כוסות אף שהיא מצוה דרבנן, בכל זאת אי לאו האי טעמא "דאף הן היו באותו הנס" היו הנשים פטורות, וסיבת חיובם הוא טעם זה.

לפי"ז אוי"ל דטפילות הנשים לאנשים הוא בגדר חיובם: אצל האנשים החיוב הוא ככל חיוב מדרבנן שחייבים לקיימם, ואצל נשים בעצם פטורים ממצות דרבנן שהזמן גרמא, ובכ"ז היות שאף הן היו באותו הנס גם הם נטפלו למצוה זו אף שבעצם הם פטורים.

ממילא מובן דלשון זה "אף הן" שהם טפלות הוא הן בחנוכה והן בפורים כי מצד גדר חיובם הנשים בכל מ"ע אלו שהז"ג, טפלות לאנשים, ואף שלמעשה יש בחנוכה יותר סיבה לכללם במצוה מבפורים וכנ"ל*.

(* ולהעיר עוד בזה ממש"כ בשו"ת עולת שמואל סי' קה (אין הספר תח"י והעתקתיו כפי הנרשם בנטעי גבריאל חנוכה פ"ז הע' ב) "דאשה אינה צריכה להדליק בעצמה, דגזירה דחנוכה לא היה לגופם כ"א להעביר הדת, ולאנשים



הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בהדלקת נר חנוכה בבית אמו

ברשימות חוברת קעא כותב: אדנ"ע "הי' מדליק נר חנוכה בבית אמו נ"ע כל הח' ימים. אלא שבעש"ק לא הי' מחכה שם החצי שעה, אלא חוזר מיד לביתו. אבל במוצש"ק מתעכב שם החצי שעה".

בשנה שעברה דנו בזה בקובץ דנן וראשית אסכם הנכתב שם: בגליון תשסד עמ' 8 הקשה הת' פ. י. ראז: וצ"ע הרי אין להניח ביתו ולהדליק במ"א כמבואר בט"ז סי' תרעז סק"ב, [וציין לעי' בס' נטעי גבריא אל - חנוכה פי"א הע' ט וקובץ אור ישראל גל' ו' עמ' מא].

בגליון תשסו עמ' 20 כתב ידידי הרב ב. צ. ח. אסטער להעיר מסה"ש תרצ"ו-ה'ש"ת עמ' 218 דשם מביא מנהג כ"ק מוהרש"ב בחנוכה "אשר הי' אוכל סעודה אחרי הדה"נ בבית אמו", והיינו שקבע שם ביתו. ומסיים: ויש לברר אם אכל שם גם בעש"ק [לפני הדה"נ].

ובגליון תשסח עמ' 18 מעיר ידידי הרב יוסף יצחק קעלער משיחת שבת חנוכה תש"ו אות ב: "הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק פלעגט צינדן די חנוכה ליכט אין הויז פון זיין מוטער, כבוד אמי זקנתי הרבנית רבקה, און אויך פרייטאג ערב ש"ק פלעגט ער דארט צינדן די חנוכה ליכט, הגם ער האט ניט געגעסן און געשלאפן דארט", היינו שלא אכל שם בעש"ק.

היתה הגזירה כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל ועל הנשים היתה הגזירה שתבעל לטפסר תחלה, ומדין תורה רק אנשים מחוייבין למסור נפש על קידוש השם, אבל הנשים פטורות דקרקע עולם היא, ומש"ה בפסח היו אנשים ונשים שווים בנס, דקושי השיעבוד היה בשתייהן, וכן בנס פורים דעל כולם הי' הגזירה להשמיד וכו', אבל בנס חנוכה לא היה שוה לשניהם, ומש"ה בנר חנוכה אינם בכלל מהדרין והויין רק טפילות לאנשים" עיי"ש. וראה עוד באריכות בענין זה בטורי אבן מגילה שם.

אבל באמת י"ל בפשטות, דהרי במדליק בביתו מדליק מנורה אחת עבור כל המשפחה, ראה בערוה"ש סי' תרעא ס"ט שעתה בזמנינו הוחזר המנהג כדברי תוס' שהמהדרין מן המהדרין אינם נוהגים כמהדרין שמדליקין נר לכל אחד מבני הבית.

והנה זה פשוט שבביתו של מוהרש"ב נ"ע ג"כ הדליקו עבור זוגתו הרבנית ובזה יצא י"ח ע"ד "מדליקין עלי בגו ביתאי" (שבת נג, א), רק הי' חסר ענין המהדרין שכ"א ידליק. אבל כנ"ל גם באם הי' מדליק בביתו הי' מדליק רק מנורה אחת, וזה נפעל בהדלקת (עבור) הרבנית. הרי שוב לא הפסיד מאומה בהדלקתו בבית אמו הרבנית, שאז בירך ג"כ כל הברכות, וכן לא הפסיד ברכת "שעשה ניסים" שמפסיד מי שאינו נוכח בהדלקה (וראה ג"כ ב"י סי' תרע"ז בשם תה"ד וברמ"א ומג"א פסקו כוותי' ועי' גם בדגול מרבבה שם).



לקוטי שיחות

טעם החומר שבלאו על עשה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב פ' ויקרא (ב) (ע' 10) מבאר החילוק בנוגע לקרבן חטאת שבא רק על לא תעשה שיש בו כרת ולא על עשה, מפני שהמרידה במ"ע היתה רק ע"י שב ואל תעשה לכן מספיקה תשובה לחוד, משא"כ בל"ת שהמרידה היתה ע"י מעשה לא מספיק ענין התשובה אלא צריך גם קרבן, ובהערה *41 מציין לחדא"ג מהרש"א יומא פו,א, ד"ה עבר על עשה עיי"ש, דמהרש"א שם ביאר טעמו של הברייתא דעבר על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו כו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו', דבחיבי עשה נאמר

שובו בנים שובבים תשובה בלבד מועלת, משא"כ בחייבי לאווין תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר וז"ל: דמסברא מוקמינן האי קרא [דשובו בנים שובבים] אקלה ביותר דהיינו עשה, דמסברא להקל עונש בעשה בעלמא דיושב ואינו עושה, מעובר בלא תעשה שעובר במעשה כו' עכ"ל, ומשמע מזה דסב"ל דהחומרא שבלאו על עשה הוא משום דבלאו הוא עובר ע"י מעשה, משא"כ בעשה.

ויש להעיר בזה דברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) הביא הברייתא דיומא הנ"ל, ודייק מזה המנחת חינוך (מצוה שס"ד) דכיון שהרמב"ם לא חילק כלל בעשה ובלא תעשה עצמם, מוכח דסב"ל דתשובה מכפרת על כל עשה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכן בלאו דאף שאין שם מעשה מ"מ תשובה לבד תולה ויוהכ"פ מכפר עיי"ש, וכתב דמוכח מזה לשיטתו דהטעם דעשה קיל מלא תעשה אין הטעם משום דעל עשה עבר בשב ואל תעשה דהא יש עשין דעובר בקום ועשה כמו בלאו הבא מכלל עשה, וכן יש לא תעשה שעובר בשב ואל תעשה כמו לאו שאין בו מעשה, ועכצ"ל דלא תעשה בכל ענין חמור מעשה עיי"ש.

היוצא מזה שישנם ב' שיטות בהא דלאו חמור יותר מעשה: (א) משום דשם עובר ע"י מעשה משא"כ בעשה, (ב) דלאו מצד עצמו חמור יותר, ז.א. דזה גופא שיש בדבר זה לאו זה עצמו מגלה שהדבר חמור יותר מאם יש שם רק עשה, דלטעם זה אפילו לאו שאין בו מעשה חמור יותר, ולאידך גיסא בעשה אף שיש שם מעשה, כמו בלאו הבא מכלל עשה, זה גופא שיש שם רק עשה מגלה שהוא קל יותר, וראה מ"ש בגליון תשס"ד ע' 8 בב' שיטות אלו.

לאו הבא ביחד עם עשה שבקום ועשה

והנה בקידושין לד, א, קחשיב המשנה מ"ע שאין הזמן גרמא ונשים חייבות כגון מצוה מעקה כו' והקשו התוס' שם (בד"ה מעקה) דלמה לי' למימר דנשים חייבות במעקה משום דהוה מ"ע שאין הזמן גרמא, הרי אפילו אם הי' מ"ע שהזמ"ג היו נשים חייבות כיון שיש שם גם לאווין דולא תשים דמים בביתך וגו' ובלאוין נשים חייבות לעולם אפילו אם הן זמן גרמא?

ותירץ הר"י דהלאו דולא תשים עובר רק אם בנה בתחילה בית בלי מעקה, דעי"ז הוא משים דמים בכיתו, אבל אם בנה מעקה בתחילה ואח"כ נפל שוב אינו עובר על הלאו, רק מחוייב מצד העשה בלבד, ולכן אומר דזהו מ"ע שאין הזמ"ג, ומחוייבות גם בהעשה, דגם באופן כזה שכבר עשו מעקה ונפל מחוייבות לחזור ולבנותו עיי"ש, אבל הרמב"ן שם (מובא בחידושי הריטב"א) תירץ באופן אחר דבהני לאוין אם המצוות היו מ"ע שהזמ"ג היו נשים פטורות אפילו בהלאוין, כי כל לאוין אלו הבאים עם העשה אין בהם הגדרים של הלאוין אלא באים לחזק את העשה היינו שלא תעכב מלעשות עשה זו, והעיקר בהם הוא העשה והלאו הוא טפל עיי"ש, ועי' בהמקנה שם שביאר דבודאי אם הלאוין הם בשב ואל תעשה, אז הם לאוין גמורים אפילו כשבאים ביחד עם עשה כמו הלאו דלא תעשה מלאכה וגו' שיש גם שם העשה דתשבות, וכוונת הרמב"ן הוא כשהלאו הוא בקום ועשה, כמו הלאו דולא תשים דמים וגו' שצריך לבנות מעקה אז מפרשין שאין זה לאו ממש אלא הכוונה שלא למנוע מלעשות העשה, והם טפלים להעשה, ויש בהם גדרי העשה, ובמילא אם הי' מעקה מ"ע שהזמ"ג היו נשים פטורות אפילו מצד הלאו כיון שהם בטלים העשה, והנה מהא שהר"י בתוס' לא תירץ כן מוכח דסב"ל דאפילו בהני סוגי לאוין ה"ה לאוין גמורים ואינם בטלים להעשה.

ביאור פלוגתת הר"י והרמב"ן

והנה לפי ב' שיטות הנ"ל בגדר החומר שבלאו, נראה לבאר פלוגתת הר"י והרמב"ן, דאי נימא דעיקר החומר שבלאו הוא משום שעובר ע"י מעשה, מסתבר לומר כדעת הרמב"ן דהני לאוין שבאים ביחד עם קום ועשה אין בהם החומר שבלאו ובטלים להעשה, אבל אי נימא דזה גופא שכתוב שם לאו זה גופא מוכיח שהדבר חמור מצ"ע, אף אם אין שם מעשה עבירה, מסתבר לומר כדעת הר"י דגם לאוין אלו הבאים ביחד עם קום ועשה אינם בטלים להעשה כי זה שאינם בלא תעשה לא גריעי כלל משאר הלאוין, ויש להם הגדרים של כל שאר הלאוין.

ובב"ב ח,ב, מבואר דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאות זוזי לצדקה, והקשו התוס' שם (בד"ה אכפיה)

דהרי איתא בחולין קי, ב, דכל מ"ע שמתן שכרה כתוב בצדה אין בי"ד כופין עליו [דגילתה התורה דכאן יש רק הענין דמתן שכרה בכדי שהאדם יעשה זה ולא כפי' עפ"י בי"ד] והרי גם צדקה כתוב מתן שכרה בצדה כמ"ש כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו', וא"כ איך כפה רבא לר"נ ליתן צדקה? ותירצו בכמה אופנים: (א) ר"ת תירץ דכפי' דהכא אינו כפיה במעשה אלא בדברים. (ב) עוד תירץ ר"ת דהכא קבלו עליהם שיכופו. (ג) הר"י תירץ דצדקה שאני שיש גם לאווין דלא תאמץ את לבבך כו' וא"כ נהי דמצד המ"ע ליכא כפי', מ"מ יש כפי' מצד הלאווין דלעולם כופין עיי"ש עוד, וצריך ביאור דלמה לא סב"ל לר"ת כהר"י דצדקה שאני משום הלאווין.

ולפי הנ"ל יש לבאר, דהר"י שם שתירץ בקידושין באופן אחר כנ"ל ולא תירץ כהרמב"ן, הרי נתבאר משום דסב"ל דאפילו לאווין כאלו שכוונתם בקום ועשה הם לאווין גמורים, ולכן אפילו אם מעקה הי' מ"ע שהזמן גרמא היו נשים חייבות מצד הלאו, ולכן הוכרח הר"י לתרץ באופן אחר, ולפי"ז אפ"ל דלשיטתו אזל גם בדין כפי', דגם שם הרי הלאווין דלא תאמץ את לבבך כו' הוא בקום ועשה שלא למנוע מליתן צדקה לעני, ולכן שפיר סב"ל להר"י דאף דמצד העשה לא שייך כפי' כיון שהוא מ"ע שמתן שכרה כתוב בצדה, מ"מ שייך כפי' מצד הלאווין שהם לאווין גמורים, אבל ר"ת וכו' אפ"ל דסב"ל כשיטת הרמב"ן דלאווין אלו אינם לאווין גמורים אלא בטלים להעשה כנ"ל, ולכן אם ליכא דין כפי' מצד העשה, ליכא כפי' גם מצד הלאווין, ולכן הוכרחו לתרץ באופן אחר שהי' כפי' בדברים וכו'.

ולפי"ז יש לתרץ קושיית הקצות בסי' כ"ו שהביא שם דברי הט"ז דאם נדר בצדקה בודאי כופין לכו"ע, והביא ראי' מהמרדכי בב"ב שם שהקשה ג"כ כקושיית התוס' דאיך כפה רבא לר"נ, ולא משמע דאיירי בנדר עיי"ש, הרי מוכח דבנדר לכו"ע כופין, והקשה הקצות דמאי שנא? דממ"נ אם אין כופין בצדקה משום דמתן שכרה כתוב בצדה, א"כ הרי גם בנדר כן הוא שיש לו מתן שכר משום הצדקה, ואם משום דבנדר יש לאו דלא יחל, הרי גם בצדקה יש לאו דלא תאמץ כו' עיי"ש? אבל לפי הנ"ל ניחא דרק משום לאווין של צדקה אין כופין כיון

שאינם לאווין גמורים כנ"ל, משא"כ לא יחל שהוא לאו גמור בכל מקום, בודאי יש בו גדר של לאו, ולכן סב"ל להט"ז דבזה לכו"ע כופין.

מלקות על לא תגרע

ועי' גם בחי' הרשב"א ר"ה טז, ב, שהקשה ביו"ט של שחל להיות בשבת דאין תוקעין דלמה אין עוברין בזה בהלאו ד"ולא תגרע"? ומתריך דחכמים יש להם כח לעשות כן משום שמא יעבירונו כו' ואנו מחוייבים לשמוע להם כו' כמ"ש ועשית ככל אשר ירווך וכו' עיי"ש, ותמה בטורי אבן שם דלפי הרשב"א נמצא דבכל מקום שאין מקיימין עשה עוברין על הלאו דולא תגרע, א"כ למ"ד דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו יהי' חיוב מלקות בכל עשה שאינו מקיים משום לא תגרע? וכבר האריכו בזה באחרונים, מיהו לפי הנ"ל אפ"ל דהרשב"א סב"ל כשיטת הרמב"ן דלאווין שהם בקום ועשה אינם לאווין גמורים אלא לחזק העשה, וא"כ אפ"ל דגם הכא כן דליכא חיוב מלקות על לא תגרע כמו דליכא מלקות על העשה כיון שכל ענינם הוא לחזק העשה.

ובקובץ שיעורים בב"ב שם הקשה דלמה אמרינן דעוסק במצוה פטור ממצוות צדקה כמבואר ב"פרוטה דרב יוסף" (ב"ק נו, ב) דע"י שעוסק בהשבת אבידה פטור מליתן פרוטה לעני וכו', דהן אמת שהוא פטור מן העשה, אבל אכתי יתחייב במצוה מצד הלאו דולא תאמץ כו', דהרי עוסק במצוה פטור רק מעשה ולא מלאו? ולפי הנ"ל לשיטת הרמב"ן וכו' מובן דכיון דפטור מן העשה פטור במילא גם מהלאו, כיון שהוא בטל להעשה ואכמ"ל.



"אשר כריתי לי בארץ כנען"*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש חלק טו (ע' 459 ואילך, ס"א קושיא ב) הקשה בפירוש השני שברש"י [ויחי נ, ה] שמפרש "אשר כריתי לי": "ומדרשו עוד מתיישב על לשון כמו אשר קניתי וכו'", דלמה אומר שזהו "מדרשו", הלא מצינו בפסוקים שתיבת "כירה" מתפרש בפשטות בלשון קנין: "אין פ' דברים - "מים תכרו מאתם בכסף גו'", וואס רש"י איז דאס מפרש "תכרו, לשון מקח כו'"; און אזוי אויך אין הושע "ואכרה לי בחמשה עשר כסף", וואס רש"י פארטייטשט, אז דאס איז "לשון סחורה כו'".

"נאכמער תמי': אין די ביידע ערטער הנ"ל וואו רש"י איז עס מפרש (וויבאלד ער זאגט ניט אז דאס איז לויט מדרשו), בריינגט ער א ראי' דוקא פון אונדזער פסוק [אשר כריתי לי], וואו ער זאגט אז דאס איז מדרשו! "עכל"ק.

ובסעי' ב קושיא ד הקשה על הוכחת רש"י בזה: "אר"ע כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה כירה", "פארוואס בריינגט רש"י א ראי' פון דעם וואס "אר"ע כשהלכתי כו'" - און ניט פון בפירושע פסוקים (כנ"ל סעיף א קושיא ב) ווי אין דעם ערשטן פירוש? "עכל"ק.

ולכאו' יל"ע טובא בקושיא האחרונה, שהרי רש"י בדברים והושע הנ"ל מביא אותו ההוכחה שמביא כאן: "שכן בכרכי הים קורין למכירה כירה" (עכ"ל רש"י), א"כ לכאו' אין זה "בפירושע פסוקים", דאל"כ לא הי' צריך להוכחה - שמביא גם כאן - "שכן בכרכי הים כו'". [ועי' הערה 47 שנשאר ב"רצע"ק מדוע כ' שם [בדברים] (ובהושע) "כרכי הים"]. אבל לפועל שכן מביא ההוכחה שמביא כאן, אינו מובן לכאו' הקושיא [וצ"ע].

(* לעי"נ האשה מרת פריידא רסקין ע"ה, בת הרה"ג הרה"ח רב פעלים במס"נ וכו' התמים יעקב זכריה הלוי מאסקאליק ע"ה הי"ד [ר' יענקל זוראוויצער] רבה של זוראוויץ. נלב"ע ט"ז כסלו תש"ס. ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים עיה"ק. ת.נ.צ.ב.ה.)

ובנוגע לקושיא הראשונה, לכאן י"ל דגם רש"י בדברים והושע נקט דהוי "מדרשו" (הגם שלא כתב כך בהדיא), דאל"כ למה הי' צריך להביא ראי' מפסוק דילן, ומכרכי הים וכו' אם זה הוי פשוטו? - ומה שלא כתב בהדיא "מדרשו" י"ל (ע"ד שכתב בשוה"ג ד להערה 44 לענין אחר עש"ה) "שלאחר שכבר הביא בפרשתנו "אר"ע כו'" כתב שם בקיצור "שכן כו'". - ועוד י"ל דכיון שלגבי פירוש הא' כתב רש"י בהדיא "כפשוטו" (עי' הערה 27 הביאור בזה), לכן הי' צריך להשמר ולשלול שלא יחשבו שגם פי' הב' הוא לפי פשוטו, ומשו"ה כתב בהדיא "מדרשו", משא"כ בדברים ובהושע אין שם לפני זה שיכתוב בהדיא "כפשוטו", [ולפי"ז אולי יל"ע דבד"כ (כמו "טוטפות" וכו' שבקושיא הג' בסעיף א) אפילו שלא כ' בהדיא שזהו לפי מדרשו, אפ"ה יחשב למדרש ולא לפשוטו ויל"ע]. ולפי"ז לכאן אינו מובן הקושיא, כיון דגם בדברים והושע י"ל דהוי "מדרשו" כנ"ל. (ולפי"ז הי' יומתק מ"ש בהערה 42).

ולפי"ז לכאן הי' מיושב ה"צע"ק" שבהערה 47 ד"מדוע כ' שם (ובהושע) "כרכי הים". - כיון שגם שם זה הי' ההוכחה להפירוש שאינו כפשוטו, כמו שרש"י כתב כאן. - (אבל מאידך יהי' קשה קושיא הג' שבסעיף א, אם לא שנאמר שגם בכל אלו שהביא שם ג"כ הכוונה למדרשו (אבל זה כנראה א"א לומר), וצ"ע בכ"ז.

ב. בסעיף ד קושיא ב מבאר הקושי שבפירוש הראשון של רש"י שהוא מלשון חפירה: "פארוואס "כריתית" - יעקב אליין - און ניט דורך זיינע עבדים וכו'? חאטש בדוחק קען מען זאגן אז "כריתית" - מיינט (אויך) דורך עבדיו" עכל"ק וע"ש הערה 39.

ויש להעיר שבאם ננקוט שהכוונה הוא לחפירת עבדיו שוב הדרא לדוכתי' הקושיות שבסעיף ב קושיא ב: דלמה לא מביא פסוק קודם שבפ' תולדות (ועי' הערה 34), ולמה גם הביא "כי יכרה (גם) איש" וגם לא הביא בור.

ג. שם בהקושיא הג' כ' דהקושי שבפי' הא' הוא גם "אין לשון הכתוב: לויט דעם פירוש איז דער ווארט "לי" לכאן איבעריק - עס האט געקענט שטיין "אשר כריתית" און מ'וואלט

אליין פארשטאנען אז עס איז געווען "לי" - "בשבילי"?
עכל"ק.

ויל"ע שהרי לכאוי י"ל, ד"כריתי" יכול להיות שאמנם הוא
חפר בעצמו את הבור, אבל יתכן לסיבה אחרת, ורק אח"כ נמלך
שיהי' לקבורה, ולכן מוסיף תיבת "לי" שאמנם מעיקרא בשעת
החפירה הי' הכוונה אך ורק לקבר, ועי' סוף השיחה: "אז ער
האט עס אליין אויסגעגראבען - לי, צוליב דעם צוועק".

ד. להעיר שבשיחה לא נתבאר למה רש"י כאן מביא בעל
המימרא ר"ע- (וגם) משא"כ בדברים ובהושע לא הזכיר את
שמו?



כיבוד אב ואם בבני נח

הרב מדרכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד

ב'לקוטי שיחות' (כרך ה עמ' 147) מבואר שמצות כיבוד
או"א היתה אחת ההנהגות הטובות שקיבלו ע"ע ב"נ למרות
שלא נצטוו.

והנה מהדין (רמב"ם ממרים פ"ה הי"א. שו"ע יו"ד רמ"א
ס"ט) שהגר אסור לקלל אביו עכו"ם ולהכותו, ולא יבזהו כדי
שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה שה"ז מבזה
אביו אלא נוהג בו מצות כיבוד, משמע לכאורה שגם ב"נ חייב
בכבוד או"א שלכן משנתגייר אם לא ינהג בו כבוד יאמרו באנו
מקדושה כו' - והוא דלא כפשטות הגמ' בקידושין לא, א
(בדב"נ) ונזיר ס"א (אלא במי שמוזהר על כבוד או"א),

וציין ע"ז הגרעק"א בגליון השו"ע: "באנו מקדושה חמורה -
היינו בנימוסיהם",

ומשמע אכן, כבלקו"ש, שזו הנהגה שהגויים קבלו ע"ע.



החת"ס נהג לצום תענית בכורות ולא סמך על סיום מסכת

בשיחת י"ט כסלו תשט"ז שי"ל לש. ז. (ולפני"ז בס' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' תפג הערה 141) ע"ד מנהג כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בענין תענית בכורים בערב פסח - שהי' צם וכו'.

ויש לציין למ"ש בשו"ת מהריא"ץ או"ח סי' נב: "גם אני שהתעניתי תליתר שנין בעד בני הבכור, לא הקלתי מעולם לסמוך על סיום מסכת - גם מרן רבינו הקדוש בעל חת"ס ז"ל התענה כל ימיו שהוא עצמו היה בכור" [ורק לעת זקנתו שהיה חלוש אם נזדמנה לו ברית מילה הקיל לעצמו שהוא הי' מוהל כו'"].



תיקון טה"ד ב'אגרות קודש' כרך כה

ב'אגרות קודש' כרך כה עמ' צו: "מו"ה יצחק מאיר שי" צויין בשולי-הגליון:

חתנו של האדמו"ר מגור בעל "בית ישראל". וכנראה נשמטו תיבות אחדות, וצ"ל: מגור בעל "אמרי אמת" וגיסו של האדמו"ר ה"בית ישראל".



מי שאין לו שמן מספיק

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאן

המג"א בסי' תרעא סק"א כ' שנ"ל דאם אין לו שמן הרבה יתן באחד שמן כשיעור והמותר יחלק לכולם, שאם יעשה לכולם בשוה לא ידלק אפי' א' כשיעור. והיינו דמוכרח יותר לראות להדליק לפי עיקר המצוה, מלהדליק לפי אופן ההידור - אבל הוא ספק דלא יקיים עיקר המצוה כלל (שלא ידלק אפי' נר אחד כשיעור, ולפי תי' א' בגמ' צריך ליתן כשיעור).

והנה יש להעיר בזה: דלענין ההידור יש בזה הידור גם כשאינו דולק כל הזמן דחצי שעה, כיון שדולק קצת זמן שמפרסם גודל וחידוש הנס. והגם שהיה לבע"ד לחלוק שאולי מוטב יותר ליתן שמן לנר הב' שידלק כשיעור הזמן מלחלק בין כל הנרות שידלקו זמן קצר, מ"מ פוסק המג"א דיותר ראוי לחלק לכולם בשוה.

ואין לומר הטעם: דכשידליק רק חלק מנרות ההידור אין בו הידור, דאין זה מראה על "ימים היוצאים"¹, דמ"מ כיון שמראה הוספה בהנס שמוסיף בנרות הרי יש כאן קצת הידור, וכמבואר בלקו"ש ח"כ ע' 210 דגם לטעם ד"ימים היוצאים" אם אין לו כל הנרות (שמצד טעם ד"כנגד ימים היוצאים"), יש לו להדליק כמה שיש: "זאל ער פונדעסטוועגען צינדען עכ"פ כנגד א טייל פון די ימים היוצאים, וויבאלד אז דערמיט איז ער מוסיף אין דער עצם המצוה, די נרות חנוכה זיינען ביי אים מער בשלימות, און זיינען מפרסם (ניט נאר דעם עיקר נס הנרות, נאר) אויך די הוספה אין דעם נס לגבי דעם ערשטען טאג...".

והגם דהרבי בהשיחה שם הסיק דלטעם ד"מעלין בקדש ואין מורדין" (שסובר גם דאין לנרות הנוספים שייכות לעצם המצוה כמבואר שם בהשיחה) מסתבר לומר שאם אין לו מספר נרות של הלילה, שידליק רק נר א' שהוא עיקר המצוה, שאם יוסיף על עיקר המצוה ומדליק פחות ממה שהדליק אמש הרי הוא עובר ב"ואין מורדין", משא"כ אם ביום זה מקיים המצוה כתיקונה העיקרית "נר איש וביתו" אין בו בזה גרעון זה²,

1) וכפסק החי"א (מובא במשנ"ב כאן סק"ה) ש"מי שיש לו ט' נרות ידליק בליל שני ב' נרות, ואם יש לו י' נרות אעפ"כ לא ידליק רק בליל ב' שתיים, ובליל ג' לא ידליק שתיים רק אחת", ד"שתיים אינו לא כמר ולא כמר", ולשיטתו מובן יותר בעניינינו שאין ענין לחלק לג' נרות ביום ד' וכיו"ב, כיון שאינו לא כמר ולא כמר. (וראה בספרים השקו"ט בכ"ז).

2) והוא ע"ד מה שלומד הכתב סופר או"ח סי' קלה, שפוסק לפועל דמוטב שלא ידליק רק נר א' "דע"י שמוסיף ואינו מוסיף כמנין הראויה לאותה לילה כל המוסיף בזה גורע וממעט בנס לילה זו, וכשאינו מדליק רק נר א' אינו בבל תגרע כי נר א' אינו לוכרזן רק לגוף הנס ולא למספר הימים כנ"ל פשוט...".

מ"מ: אם יכול לסדר באופן שלא ידליק בלילה א' פחות ממה שהדליק אמש, אין גם חסרון זה וידליק גם נרות ההידור באופן שיהיו דלוקים לחצי שעה.

ונראה לומר: שהגם שלענין עיקר המצוה הזמן מעכב כדיעבד לדיעה אחת, מ"מ לענין ההידור אין זה נוגע עד כדי כך, ולכן מה שידליק כל הנרות של הלילה (אפי' לזמן קצר) דוחה מה שידלק חלקם ואפי' לשיעור זמן ההדלקה³.

מי שיש לו י"ד נרות שיש לו ו' נרות נוספים איך ינצלם

הנה יש לו ב' אופנים: (א) שידליק בלילה הא' נר אחד, בלילה הב' ב' נרות, בלילה הג' ב' נרות, בלילה הד' ג' נרות. (ב) שידליק כל לילה נר א' ובלילה הז' ידליק ז'. ויש לחקור איזה מהם עדיף. וא' האופנים שיש לחקור בזה הוא: האם נאמר שיוסיף בכמות יתירה דלילות, או דילמא עדיף שידליק בלילה הז' ז' נרות דאז יש פרסום גדול באיכות הנס.

בסגנון אחר: האם עדיף להוסיף במעשה הגברא ולכן עדיף ההוספות שלו בכמה לילות, או דילמא עדיף ההוספה בחפצא נרות כשמבטאים איכות גדול יותר בגודל הנס.

ואולי יכולים לתלות זה קצת בב' הטעמים (וכפי שביאר הרבי בשיחה הנ"ל): לטעם ד"ימים היוצאים" הרי"ז קשור יותר עם ימי החנוכה ובנס דחנוכה, שבכל יום שיוצא מתבטא יותר גודל וחידוש הנס, שלפי"ז אולי עדיף שידליק בלילה ז' ז' נרות שבזה

אבל כ"ק אדמו"ר לומד זה רק למ"ד שהטעם הוא "מעלין בקדש ואין מורידין" (דאז אין נרות הנוספים שייכות לעצם המצוה ובמילא יוצא שעובר א"אין מורדין") אבל לא למ"ד "כנגד ימים הנכנסים" (דאז כיון שנרות הנוספים הם חלק מגוף המצוה, לכן צריך להדליק "וויפיל ער האט" להוסיף כמה שיכול במצוה עצמה). משא"כ בכתב סופר הנ"ל אינו נראה שמחלק לפי המ"ד, ומפרש באופן סתמי, שאם מוסיף שלא כמספר שהדליק אתמול הרי הוא ע"ד "בל תגרע".

3) והגם דבשיחה שם ביאר כ"ק אדמו"ר דלפי הטעם "כנגד ימים היוצאים" הרי גם ההוספה נעשה חלק מהמצוה, והם "חפצא" דמצוה, מ"מ יש לומר שאינם כ"חפצא" דעיקר המצוה ממש, וכל' הרמ"א (תרע"ד ס"א) "דעיקר מצותו אינו אלא נר א' והשאר אינו למצוה כ"כ" וכביאור הרבי שם הע' 16.

מבטא יותר גודל הנס. אבל להמ"ד "מעלין בקדש ואין מורידין" עיקר עניינו הוא שהגברא יוסיף ויעלה בקודש (כמבואר בהשיחה שם), ולכן מתאים יותר שידליק באופן הא' כיון שאז יוצא ש"מעלה בקדש" ג' פעמים (משא"כ כשמדליק באופן הב' ש"מעלה" רק פעם א')⁵.



כלי שרת מקדשין כשהן מלאין

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ר"י ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

בלקו"ש חט"ו פרשת חיי שרה (ה) ע' 184-185 מביא ב' אופנים לבאר הנס של פך השמן, האם הי' נס בכמות השמן, שהפך נתמלא כבתחלה או שמצאו הנרות מלאים (כהסברות בב"י), או שהי' נס באיכות השמן, ששמן שהי' צריך לדלוק יום אחד דלק ח' ימים, ע"י שחילקם לח' חלקים או שבכל לילה נחסר רק חלק שמינית מהשמן.

ומבאר שם הקושי שבכל צד, ומביא (באות ג) הקושיא על הסברא שהי' נס מצד איכות השמן, מהדין (מנחות פט, א) "תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בקר כו' ושיערו חכמים חצי

(4) אלא שאינו מוכרח: שגם מצד ה"גברא" יש לומר שכשמדליק פעם א' שבעה נרות יש אצלו עדיפות ב"מעלין" יותר ממה שמעלה ג' פעמים, אבל פחות נרות.

במילים אחרות: גם מצד ה"גברא" יש לחקור: האם עדיף "כמות" העשיות היינו שמעלה כמה וכמה פעמים (ע"ד המבואר בענין "הכל לפי רוב המעשה" בתניא ובשיחות כ"ק אדמו"ר), או שיש מעלה אצל הגברא ב"איכות" ההעלאה כשמדליק פעם אחת 7 נרות.

(5) והיה אפשר לומר מסברא אחרת דעדיף אופן הב' כיון שבאופן הא' יוצא שעובר א"אין מורידין" שמיום ד' ואילך מוריד ג' פעמים, משא"כ באופן הא' מוריד רק פעם א' (בליל השמיני).

אבל לפי דברי הרבי בסיום השיחה הנ"ל אינו: דהא דמשנה מסגנון הדלקה ד"מהדרין" (שהדליק אמש כמה נרות) ועכשיו מדליק נר א' גרידא, אין בזה משום "אין מורידין" (ורק אם מדליק כמה נרות ומדליק פחות מאמש אז עובר ב"ואין מורידין").

לוג", נוסף על הענין שכלי שרת צ"ל מלא (כמובן מהדין (זבחים פח, א) ש"כלי שרת ... אין מקדשין אלא מלאין"), והרי ע"פ הנ"ל נמצא, שמיום שני ואילך לא קיימו ה"תן לה מדתה" (והנרות לא היו מלאים ה"שיעור שלם הצריך לדבר"). עכת"ד שם (בתרגום מאידיש).

ובפשטות מקשה כאן ב' קושיות, קושיא א' מהדין של תן לה מדתה, וקושיא שני' מהדין שכלי שרת אין מקדשים אלא מלאים, שלכן גם הנרות צ"ל מלאים.

ויש להעיר:

דהנה באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"א אגרת נ (ע' עט) כתב "וכבר הקשו המפרשים על התירוץ שחלקו השמן ביום א' לח' חלקים, ויש עוד להוסיף קושיא מהא דזבחים (פח, א) כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השעור אין מקדשין".

ובאגרת פא (ע' קלה¹) "מש"כ אני במכתבי בתי' הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פח, א) דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאין, שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש וכדאי' במנחות (פה², ב), ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו", ועיי"ש עוד בזה.

וא"כ הרי צ"ע הקושיא בלקו"ש שם, כיון שאין דין שנרות המנורה צ"ל מלאים, וכדמוכח במכתב הנ"ל?

ואולי אפשר לומר, שיוסבר ע"פ דיוק הלשון (והסגנון) בלקו"ש שם "נוסף על הענין שכלי שרת צ"ל מלא (כמובן מהדין (זבחים פח, א) ש"כלי שרת ... אין מקדשין אלא מלאין") - היינו שיש בזה "ענין" המובן מהדין "כלי שרת אין מקדשין אלא

(1) נדפס ג"כ בלקו"ש חלק ל' ע' 303.

(2) לכאו' צ"ל: פח

מלאין", אבל לא שהדין "אין מקדשין אלא מלאין" קאי על מנורה.

דהנה בזבחים פת, א איתא: "אמר שמואל כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין", וברש"י: "אין מקדשין אלא מלאים - כלומר שיהא בהן שיעור השלם הצריך לדבר ... אבל אם חסר השיעור אין הכלי מקדשן שאינו ראוי לכלי". "תניא נמי הכי מלאים (רש"י: שניהם מלאים סלת) אין מלאים אלא שלמים", וברש"י "אלא שלמים - שיהיו עשרונים ולוגין שלימים לאפוקי שיעור חסר דלא מקדשי".

ואולי יש לדייק מדברי רש"י אלו, ובפרט ממש"כ ש"אם חסר השיעור אין הכלי מקדשן שאינו ראוי לכלי", שיש בזה ב' דינים, שביסודו של דבר יש דין כללי שצריך להיות בכלי "שיעור השלם הצריך לדבר", שהוא שיעור הראוי לכלי, ואם אינו שיעור שלם אינו ראוי להיות בכלי כלל. וגם נמצא לפ"ז, שאין הפי' "מלאים" כפשוטו, אלא הפי' "מלאים" שהשיעור צריך להיות מלא - היינו בשלימותו (וכהמשך הגמרא "אין מלאים אלא שלמים")³. ומזה נסתעף עוד דין שאם נתנו בכלי וחסר משיעור זה אין הכלי מקדשין (כיון שאינו ראוי לכלי). אבל אפי' אם אין צריך לקידוש כלי (כגון בנדו"ד שכבר קדוש השמן במדת חצי לוג) מ"מ כיון ששיעור שמן הצריך למנורה הוא חצי לוג (כמובן מהדין "תן לה מדתה כו' חצי לוג"), לכן צריכים הנרות להיות מלאים עם השיעור הצריך לאותו דבר - חצי לוג.

[והיינו שאין הפי' שיש דין מיוחד בקידוש ע"י כלי שחלות הקדושה הוא דוקא אם הוא מלא, ואם אינו מלא לא חל קדושת הכלי, אבל אם אינו נוגע לדין קידוש לא איכפת לנו בשיעור

3 וראה רש"י מנחות ח. "אין מלאים - שהיו מלאים ממש המזרקים סלת אלא מלאים כל העשרונות שקדשו בתוכו שלמים היו".

וראה קרית ספר פ"ג מהל' פסולי המוקדשים "ואין מקדשין אלא מלאים שיהא בו שיעור שלם הצריך כו' אבל אם חסר השיעור אין הכלי מקדשן דאינו ראוי לכלי".

הדבר הניתן בהכלי; אלא הפי' שיש דין כללי שבכלי צריך להיות שיעור השלם שצריך להיות בכלי זה, ואם חסר זה, הרי חסר דין "שלימות" זו. ומזה מסתעף שאין כלי מקדשו, כיון שהשיעור בהכלי "אינו ראוי לכלי", דהיינו שיש שיעור הראוי לכלי - שיעור שלם, ובאם חסר מהשיעור א"א להכלי לקדשו כיון שאינו שיעור הראוי לכלי⁴].

ונמצא שזה שהנרות היו צריכים להיות מלאים אין פירושו שהיו צריכים להיות מלאים כפשוטו, שזה ודאי אינו - כמו שמוכיח באגרת הנ"ל, אלא הפי' שהי' צריכים להיות "מלאים" עם השיעור הצריך לאותו דבר, שהוא חצי לוג (והיינו מצד דין כללי שכלי צריך להיות עם שיעור הראוי). וזהו שהקשה בלקו"ש שם שכיון שהיו פחותים מלוג הרי לא היו "מלאים" פי' שלא הי' בהם השיעור הצריך לאותו דבר.

[ועד"ז צריכים לפרש הפי' בהע' 25 שם "הרי עכ"פ יש בזה (וכן שיהיו הנרות מלאין) הידור" - שאין פירושו "מלאים" כפשוטו, אלא מלאים ב"בשיעור שלם הצריך לאותו דבר"].

אלא שעפ"ז קשה לאידך גיסא, למה חזר כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות שם מקושייתו מהדין שצ"ל מלאים (ובסגנון חריף ונדיר "טעות הוא בידי"!) , כיון שסו"ס הרי יש הלכה ו"ענין" שצ"ל בהנרות השיעור הצריך לאותו דבר וא"כ אכתי תקשה קושיא הנ"ל על תי' הב"י שחלקו הפך לח' חלקים? ואולי אפשר לומר (ע"פ הנ"ל), שבהמכתב שקאי על דין קידוש שע"י המנורה, הנה לגבי זה כתב שאינו קושיא כיון שכבר נתקדש במדה של חצי לוג, משא"כ בהשיחה, שמקשה מצד "ענין המובן מהדין של אין מקדשין אלא מלאים", והכוונה להמובן מדברי רש"י הנ"ל שיש ענין שיהא מלא בשיעור שלם הצריך לאותו דבר (אפי' אם אין צריך לקידוש כלי), הנה שפיר הקשה שגם בהמנורה חסר "ענין" זה (ובהמכתב לא נחית לבאר (ולהקשות) מעוד דין של מלאים שאינו שייך לקידוש השמן).

4) ויומתק לפ"ז תיבת "כלומר" ברש"י, שאין הפי' (כפשטות הדברים) שהוא דין מיוחד הנוגע רק לדין קידוש כלי, אלא שהוא מסתעף מהדין כללי שצ"ל שיעור שלם הראוי לאותו דבר.

[וקצת ראי' שזוהי הכוונה בהשיחה בקושייתו מדין מלאים, מלשון ההנחה (בלתי מוגה - בתרגום מאידיש) זאת חנוכה תשל"ה (שהוא יסוד שיחה זו): "הכלל הוא שכלי שרת שמקדשים צריכים להיות מלאים. כאן אין השמן צריך להיות קידוש ביום שני, כיון שכבר נתקדש ביום ראשון, אבל מובן מהדין שאין מקדשים אלא מלאים שהענין של מלא בכלי שרת הוא ענין של שבח ועילוי ומעלה, שדוקא אז כלי שרת מקדשים.

"ובדוגמא להדין אצל קידוש שאחד מהענינים של קידוש הוא שצ"ל על כוס מלא, ואפי' יש רביעית או כמה רביעיות בכוס גדול אינו כדבעי, כיון שצ"ל על כוס מלא.

"ועד"ז בנוגע מנורה: אם נאמר שנתחלק השמן לח' חלקים, או שנחסר בכל לילה רק חלק שמינית ונשאר ז' חלקים, נמצא שאחר לילה הראשונה לא הי' הענין של כלי שרת מלאים, שנרות המנורה יהי' מלאים שמן, משא"כ לתי' זה (היינו שהי' ב' הפכים כו') הרי מחר בבוקר ראו שהי' מלאים".

ומבואר מזה, שהגם שלא הי' צריך הכלי להיות מלא אחר שנתקדש כבר בלילה הראשון, אבל מ"מ יש צורך ומעלה שיהי' מלאים, וכמובן מהדוגמא מכוס של קידוש, שיש דין שיהא מלא, הגם שיכולים לעשות קידוש גם על כוס שאינו מלא כל זמן שיש רביעית, אלא שצריך מלא מצד דין כוס של ברכה (כמבואר בפוסקים). וכן בנדו"ד שיש דין של מלא אפי' אם אינו נוגע לדין קידוש השמן, וכנ"ל].

אבל עדיין צ"ע הפי' הנכון במכתב הנ"ל, שהרי לפי הנ"ל אין הפי' "מלאים" כפשוטו, אלא פירושו מלאים בשיעור, ובמכתב הנ"ל משמע שרוצה להוכיח ב' דברים, א) שלא קידשו השמן במנורה אלא לפני"ז במדת חצי לוג, ב) שבלא"ה לא הי' המנורה מלא כפשוטו כמו שהאריך בכו"כ ראיות. והנה הגם שהי' קידוש השמן לפני הנתינה במנורה במדת החצי לוג, אבל סו"ס הלא יש ענין כללי (בכלי שרת) שיהא מלא בשיעור הראוי, וא"כ עדיין הי' יכול להקשות שאין בו שיעור מלא (כיון שיש בו פחות מחצי לוג)? וא"כ ממ"נ צ"ב, אם הקושיא שם הי' מדין קידוש, הרי מספיק להוכיח שהקידוש הי' לפני"ז (במדת חצי לוג), ומאי נ"מ אם בכלל הי' מלא או לא, ואם הקושיא הי' ממה שמ"מ הי' צ"ל

מלאים (אפי' לולא דין קידוש), הרי בזה שמוכיח שלא הי' מלא כפשוטו אינו מספיק לתרץ הקושיא, שהרי סו"ס צריך להיות מלא בשיעור הראוי?⁵

ולכאור' צ"ל, שבמכתב לומד שיטה אחר בכ"ז, שס"ל שדין מלא הוא דין בקידוש וגם שפירוש מלא הוא כפשוטו - שהכלי צ"ל מלא, ולכן הוכיח שלא הי' דין קידוש במנורה (שהי' לפני זה במדת חצי לוג), וגם שבלא"ה לא הי' המנורה מלא וממילא שא"א לדון במנורה מדין קידוש.

אבל לכאור' צ"ע מרש"י הנ"ל, שמשמע שדין קידוש תלוי (לא במלא כפשוטו, אלא) בשיעור שלם הראוי לאותו דבר⁶. וצריך בירור.

- שו"ר במקראי קודש (להרצפ"פ) לחנוכה סי' ד שהביא קושיא שלכאור' חסר בקידוש ע"י המדה של חצי לוג, כיון שחסר מהשיעור, ומביא בשם הר"מ זעמבא לתרץ ע"פ רש"י הנ"ל שהטעם שאינו מקדש משום שצריך שיעור הראוי ואם אינו שיעור הראוי אינו מקדש, ולכן לשיטת הב"י שמתרץ שחלקו הפך לח' חלקים, וע"כ ס"ל שאם דולק מקצת הלילה ג"כ מקיים מצוה, וא"כ נמצא ששיעור הראוי הוא פחות מחצי לוג וממילא נתקדש בהכלי ע"ש, וראה ג"כ בחי' הגרמ"ז סי' יח' מה שהאריך עוד לפלפל בזה⁸.

ולפ"ז הרי נמצא שלא הי' חסרון של מלאים כלל (כיון שגם קצת (ואפי' משהו) נחשב שיעור הראוי למצוה), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא ביאור הקושיא בלקו"ש.

5) ובפרט, שבאגרת הראשון (אגרת נ') לשונו "כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השעור אין מקדשין", הרי שדייק בלשונו שאם חסר השעור אין מקדשין, היינו שנחית כאן שעיקר פירושו של "מלא" הוא מלא בשעור, וא"כ אינו מובן מה דוחה זה במכתב שלאחר זה מהא דהמנורה החזיק יותר מחצי לוג, הרי סו"ס צ"ל שיעור חצי לוג?

6) וגם מלשונו במכתב הראשון לא משמע כן כנ"ל (הע' שלפנ"ז).

7) ונדפס ג"כ בסוף כמה הוצאות של הספר תוצאות חיים.

8) וראה בשלמי שמחה (להגר"ש עלבערג ז"ל) ח"ג סי' כ.

וי"ל, שהגם שכל רגע הוא מצוה, וא"כ אפי' במשהו מקיימים מצוה הדלקת המנורה, אבל הרי סו"ס יש הלכה שצריך המנורה להיות דלוק כל הלילה (הגם שמקיימים מצוה גם בפחות), שלכן דוקא חצי לוג הוא "מדתה", וממילא הרי מצד חיוב זה שצריך להדליק כל הלילה, י"ל שיש עדיין "ענין" הנ"ל שיהי' מלאים - שיעור הצריך (לכתחלה) לאותו דבר. וממילא הגם שלענין קידוש השמן מועיל המדה של חצי לוג אפי' אינו מלא (ואפי' הוא פחות מחצי לוג) כמ"ש הגר"מ זעמבא שם, משום שסו"ס מקיימים המצוה אפי' בפחות, אבל מ"מ חסר בדין מלא - "שיעור שלם הצריך לאותו דבר" (כלשון רש"י), וענין (שלימות) זה הרי עדיין חסר.

ונמצא לפ"ז חידוש, שיש גדר מלא שנצרך לענין קידוש, ולגבי שמן המנורה יתכן זה אפי' במשהו, ויש עוד דין נוסף של מלא שצ"ל "שיעור שלם הצריך לאותו דבר".

אלא שצ"ע אם הדברים נכונים, שהרי דברי רש"י הנ"ל (שצ"ל "שיעור שלם") קאי על דין "אין מקדשין אלא מלאים", ומשמע שגם לענין קידוש צריך שיעור שלם הצריך לאותו דבר. וגם דברי המכתב עדיין צריכים בירור.

וצ"ע בכ"ז.



נס חנוכה - כליון ואי כליון [גליון]

ומענין לענין, יש להעיר במש"כ בגליון הקודם (גליון תשפו) הת' ש.ז.ק. במש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בהשיחה לתרץ קושיית הב"י ע"י הביאור שהנס חנוכה הי' באופן של כליון ואי כליון בבת אחת וכו', ומביא "הקושיא הידוע" בהשיחה שסו"ס "הדרא קושיא לדוכתא" למה הי' הנס ח' ימים כיון שביום ח' הי' השמן יכול להדליק באופן טבעי, וע"ש מה שמתרץ.

ולכאור' קושתו - על הביאור בשיחה - מעיקרא ליתא, שהרי בשיחה זו לא בא לתרץ קושיית הב"י, אלא לבאר גדרו של הנס חנוכה, שצריכים לבארו אפי' לולא קושיית הב"י למה חוגגים ח' ימים (להבין גדרו ומהותו של הנס וכו'). אלא שמביא כמה

מביאורי הב"י (שכתב לתרץ קושייתו) כיון שמהם מובן חילוקי הסברות בגדרו של הנס.

וכד דייקת, הרי לא הביא בכל השיחה קושיית הב"י, רק מביא הביאורים והתירוצים על קושייתו, כדי להסביר גדרו של הנס. אבל בשיחה זו קושיית הב"י מאן דכר שמ"י. וזהו ג"כ מה שלא הביא קושיית הפר"ח על הסברות שה"י הנס בכמות השמן (שלפ"ז קשה מה ה"י הנס בלילה האחרונה ע"ש), שלגבי הנדון בשיחה זו אינו קושיא כלל, כיון שאין הנדון למה יש ח' ימים אלא הנדון מהו גדרו ומהותו של הנס, ומביא רק הקושיות על ההגדרה של הנס (שמן של נס וכו').

ולתרץ למה חנוכה הוא ח' ימים ולא ז', הרי שערי תירוצים לא ננעלו, אבל אין הכרח שביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע יתרץ קושיא זו.



בענין הנ"ל

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בקובץ הקודם (גליון תשפו) כתבתי לתרץ הקו' הידועה בשיחת כ"ק אדמו"ר (חט"ו ח"ש) דאם הנס דפח השמן היה כליון ואי כליון בב"א למה היה צריך להיות הנס ביום הח'. וביארתי שכיון ש"נמנע הנמנעות" הוא חיבור של "כליון" ו"אי כליון" הרי גם באם ישאר שמן יהיה זה נס שהרי היה כליון השמן, עיי"ש.

פנו אלי כו"כ בעניין זה, וכנראה קיצרתי במקום שהיה לי להאריך. ומה גם שמתוך הדיון והפלפול ב"דיבוק חברים" נתבהרו הדברים יותר ואשתדל בזאת לבאר הדברים דבר על אופנו.

א. העירוני שהקושיא איננה על כ"ק אדמו"ר אלא על הב"י, ואין זה נוגע לביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה שהרי שם לא מוזכרת כלל קושית הב"י (ועל הב"י עצמו תי' כו"כ ושערי תי' לא ננעלו). בכללות טענה זו צודקת בהחלט אלא שיש לשים לב לב'

פרטים א) המשמעות בשיחה איננה לבאר את דברי הב"י (שאז מוכן שאין להקשות כלל על השיחה), אלא ביאור חדש בעניין הנס, והיות וכ"ק אדמו"ר אינו מתייחס בשיחה לשאלה זו משמע שלפי ביאור זה לק"מ. ב) מה שתי' על הב"י לכאו' לא שייך לבאר בשיחה דלהביאורים בב"י היה הנס ביום השמיני שונה (או תוצאה) של הז' ימים, אך עניין עיקרי בביאור כ"ק אדמו"ר הוא שהנס (דנמנע הנמנעות) נעשה בכל רגע ורגע כולל (ובמיוחד) ביום השמיני (זאת חנוכה).

ואיך שלא יהיה הרי ודאי יטב אם נאמר שלפי ביאור כ"ק אדמו"ר אין קושיא כלל כדלקמן.

ב. לגופו של עניין: בפשטות היה מקום לומר שלפי ביאור כ"ק אדמו"ר שהיה כליון ואי כליון בב"א הרי שהנס היה רק בטיפה הראשונה שבה היה כליון ואי כליון במשך כל שבע הימים. ולפי זה אין מקום לומר שעצם העובדה שנשאר שמן הרי"ז נס כיון שמכל כמות השמן (הנוספת על הטיפה הראשונה) לא נחסר דבר. אלא שכד דייקת שפיר לא שייך לומר כן כי כאשר מגדירים את הכליון ככליון טבעי פירושו שנכלה באופן הרגיל ע"פ טבע (וכפי ששיערו חכמים - "תן לה כדי מדתה"), ובאם הנס היה רק בטיפה אחת לא היה ניתן להגדיר זאת ככליון טבעי. וא"ת סוכ"ס הרי נשאר השמן ומה שייך לומר שנכלה כולו? פשוט שאין בכוחנו להבין זאת ומציאות כזו קיימת רק בכוח נמנע הנמנעות. אך ברור שאם מגדירים את הכליון כטבעי הרי הוא לפי גדרי הטבע שבמשך יום אחד נכלה (ויחד עם זאת לא נכלה) כמות המספקת ליום אחד.

ג. עוד היה אפ' להקשות שהרי ברגע אחד קודם היום השמיני נשאר השמן במלאו ולא נכלה ממנו דבר אם כן מה ארע ביום השמיני שמציאותו של השמן היא ניסית. ובכלל גם לפי ההסבר הנ"ל צריך להבין מה אכן קרה לשמן כשנגמר הנס? אולי נקל להבין זאת ע"פ הדוגמא מספרי חקירה (ומובאת בחסידות) למושג "נמנע הנמנעות" - "רוכב ואינו רוכב". לו נציייר מצב כזה של שני הפכים גם יחד (שבאמת אינו ניתן לציור בשכל אנושי), ונחקור מה יקרה לכשיפסק הנס. אפילו אם בתחילה היה רוכב ורק אח"כ נעשה נמנע הנמנעות אין סברא לומר שיחזור

לטבעו הראשון יותר מטבעו הנוסף. כיון שמצד נמנע הנמנעות היו קיימים ב' הצדדים באופן טבעי. הרי שכשם שאין בכוחנו לצייר ולהבין את הנס עצמו, כך לכאור' לא ניתן לקבוע מה יתרחש לכשיסתיים הנס.

ד. גם העירוני סברא נוספת לתרץ הנ"ל, דאדרבה, כיון שמצד הטבע נכלה כל השמן ומכוחו דלק הנר שבעה ימים ורק מצד נמנע הנמנעות לא נכלה כל השמן, הרי שבאם יפסק הנס יתכלה השמן מאליו ויחזור למצבו הטבעי. וכפי המבואר בתניא לגבי נס קרי"ס שכשנגמר הנס חוזרים המים למצבם הטבעי. אלא שאין פשוט לומר כן, כי השמן במשך כל שבעת הימים היה שמן טבעי וכשנתבטל הנס מנלן שישפיע גם למפרע שיגמר השמן, ודו"ק.

הארכתו בכ"ז כי הרבה דנו בזה, ובודאי יעירו ויאירו הקוראים עוד בעניין.



לא רצה הכתוב לדבר בגנות

הת' זאב וויינשטיין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ה ע' 281 מקשה לפי הפי' ב"בדורותיו" שכתוב גבי נח שהוא לגנאי, דלכאור' הרי בפ' נח גופא עיקם הכתוב שמנה אותיות כדי שלא לדבר אפי' בגנותה של בהמה טמאה (אף שגם אינו גנות כ"כ מפני שהי' קודם מ"ת כו'), וכ"ש שאין לדבר בגנותו של נח.

והנה על ענין זה ד"עיקם הכתוב" כו' מצויין בהע' 7 ל"ב"ב כג, א". ולכאור' צ"ע למה מצייין לב"ב הרי עיקר הסוגיא דענין זה הוא בפסחים דף ג, א, שם מבואר שאין להוציא דבר מגונה מפיו ומביא זה שעיקם הכתוב כו' לראי', ופליגי בה כמה אותיות עיקם וכו' עיי"ש. משא"כ בב"ב אינו עיקר מקומו, וגם שמובא שם רק דרך אגב. - ובפרט שבהע' 8 אכן מצייין לפסחים בנוגע להמשך הגמ' !?

ואולי י"ל בפשטות, דהנה בב"ב שם עוסק בפיו "רכות" שכתוב גבי לאה, ואומר דא"א לומר דרכות פירושו רכות ממש, ד"אפשר בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב דכתיב ... בגנות צדיקים דיבר הכתוב (בתמי")".

וא"כ י"ל דמציין לב"ב מפני דהתם מקשה ע"ד קושיית השיחה, דאם בגנות בהמה טמאה לא רצה לדבר, כ"ש שאין לדבר בגנות צדיקים. וד"ל.

שו"ר בלקו"ש ח"כ ע' 19 הע' 11 שמציין לב"ב קכג, א כנ"ל, ומוסיף: "(ומסיים: בגנות צדיקים דבר הכתוב (בתמי"))". וא"כ מוכח אכן כנ"ל. וק"ל.



שיחות

הדרכת בניו וביתו

הרב פסח צבי שמערלינג

משפיע במתיבתא אור אלחנן חב"ד, ל.א.

בהתוועדות י"ט כסלו ה'תשט"ז, שי"ל לאחרונה ע"י ועד הנחות בלה"ק, סעיף י"ט נדפס: "ידוע הפתגם שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם אביו, שכשם שמצוה להניח תפילין בכל יום, כך מצוה להקדיש זמן בכל יום להשפיע על האשה והילדים". וכן גם בהמשך שם: "ההשתדלות להשפיע על האשה והילדים", "להשפיע על בני הבית" וכו'.

המו"ל ציינו ל"היום יום" כב טבת, אבל שם הלשון הוא: "...חוב גמור ... צו טראכטען ... וועגען דעם חינוך פון קינדער" ולא מוזכרת האשה כלל. ולכן נראה לי שיותר נכון לציין לאג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע ח"ב ע' שפה - והעתיק כ"ק אדמו"ר חלקו ב"ילקוט" שנדפס ברשימות חוברת ט - "כשם שחובה

להניח תפילין ... ככה הוא מצוה וחובה ... לקבוע חצי שעה ...
לשקוד בטובת הדרכת בניו וביתו". ודו"ק.



תשע נרות בחנוכה

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בשיחת ש"פ מקץ, זאת חנוכה, תשט"ז (שי"ל לימי החנוכה השתא) נאמר (בסי"ב): "ויש להוסיף, שזהו גם מה שבנרות חנוכה ישנו (לא רק מספר שמונה שלמעלה משבע, אלא) גם מספר תשע שלמעלה אפילו משמונה - שכן, כאשר מצרפים את ב' הדעות דב"ש וב"ה [ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", ומצד דעת המכריע שנעלה משניהם וכולל שניהם ישנם ב' הדעות גם יחד], נמצא, שבכל יום ישנם תשע נרות: ביום ראשון - ח' נרות לדעת ב"ש, ונר א' לדעת ב"ה, וכן בשאר הימים, עד ליום האחרון - ח' נרות לדעת ב"ה ונר א' לדעת ב"ש".

ובהשקפה ראשונה, תמוה:

הרי שמונה הנרות שלדעת ב"ש - והנר אחד לדעת בית הלל (ביום הראשון, ועד"ז מובן בשאר הימים), אינם שני ענינים נפרדים - שבצירופם נמצא תשע נרות; אלא אלו חלק מאותו הענין, היינו, שלדעת ב"ש מדליקים את כל שמונת הנרות, ולדעת ב"ה מדליקים רק אחד מתוכם. וא"כ, גם אם מצרפים אותם יחד - אינם יכולים להיות יותר משמונה, כפשוט!

ויש לבאר:

בגמרא (שבת כא, ב) מבוארת המחלוקת של ב"ש וב"ה - "טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין". וכמבואר באריכות (הדרן על ששה סדרי משנה - אדר תשמ"ח), שנחלקו האם צריך ה"בכח" או ה"בפועל". (עיי"ש בהבא לקמן).

אבל, לכאורה צ"ב בנוגע ליום הראשון גופא, שגם לדעת ב"ש מדליקים כנגדו נר א' (וביחד הם שמונה) - היינו, שהוא

נחשב בכלל "הימים הנכנסין", ואילו ב"ה מחשיבים אותו בכלל "הימים היוצאין" - שלכן מדליקים בו נר א' על הנס בפועל, וממה נפשך ?!

אלא, שיש ביום זה את שני הענינים, יש בו גם את הנס "בכח" - שהרי עדיין לא נגמר היום, ויש לפנינו הנס של יום זה, ולכן לדעת ב"ש נחשב בכלל "הימים הנכנסין"; ויש בו הנס "בפועל" - שהרי הי' בו כבר (חלק מ)הנס של יום זה, ולכן נכנס לדעת ב"ה בכלל "הימים היוצאין",

ועפ"ז, כשנרצה לצרף את ב' הדעות דב"ש וב"ה יחד, הרי אין מספיק שידליקו שמונה (שאו הוי גם לדעת ב"ה - כי מדליקים אחד, דבכלל שמונה - אחד, וגם לדעת ב"ש, כמובן) - שהרי לדעת ב"ה נחשב היום לא' מהימים היוצאין, והדלקת שמונה נרות - כדעת ב"ש - מוכיחה שמתייחסים ליום זה כא' הימים הנכנסין, והוי סתירה מיני' ובי'!

[באותיות פשוטות: המחלוקת בין ב"ש לב"ה אינה רק במספר הנרות ובמהות הנס, "בכח" או "בפועל", אלא גם במהותו של היום שנמצאים בו].

ולכן, עכצ"ל להדליק תשע נרות: שמונה נרות ע"ש שמונה ימים שיש בכחו של השמן לדלוק מכאן ואילך (כולל יום זה); ונר נוסף ע"ש הנס שכבר קרה בפועל (גם הוא ביום זה).

[ולהוסיף - לחידודא, שאא"פ להדליק רק נר א' כנגד יום זה ו"לכוון" בו על מהותו של יום זה לפי ב' הדעות, ע"ד תנאי שמצינו בכמה הלכות - כי כל ענין הנרות הוא "פרסומי ניסא", ולכן צריך שיהי' ברור על איזה פרט בהנס. וק"ל].

ולהעיר, שיש בשקו"ט זו נפק"מ להלכה למעשה, בקרוב ממש - בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז תהי' הלכה כב"ש וב"ה יחד (כמבואר בקונ' הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם).



נגלה

גדר איסור לצאת באמצע קריאת התורה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

[א] גמ' ברכות ח, א: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתיב ועזבי ה' יכלו זה המניח ס"ת ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו, תיקו.

ובתלמידי ר' יונה כתב: ואפי' בין פסוקא לפסוקא אסור דתיקו דאורייתא לחומרא. וכן פסק בטור דאסור לצאת בין פסוק לפסוק.

והנה בתלמידי ר' יונה כתב: דמנהגם הי' לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ ומבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמין, וא"כ עכשיו שאין נוהגין לתרגם ואין מפסיקין בין פסוק לפסוק לא שייך דין זה בין פסוק לפסוק שהרי קוראים הפסוקים ביחד בלי הפסק והוי באמצע הקריאה דודאי אסור.

ובשו"ע או"ח סי' קמו סעי' א פסק: אסור לצאת להניח ס"ת כשהוא פתוח, אבל בין גברא לגברא שפיר דמי.

וכתב בביאור הגר"א שם דלכן השמיט השו"ע הדין דאסור לצאת בין פסוק לפסוק, כדפסק ר' יונה והטור, משום שאין נוהגין עכשיו לתרגם. וכדפסק שם בסי' קמה סעי' ג האידנא לא נהגו לתרגם משום דמה תועלת בתרגום כיון שאין מבינים אותו. וראה במגן גבורים כאן דבזמן הטור הי' עדיין המנהג לתרגם עיי"ש.

אבל המ"א שם סק"א הביא הטור: אפילו בין פסוק לפסוק [טור]. ונ"מ בשבועות שאומרים אקדמות, וראה במחצית השקל ופמ"ג שם דמנהגם הי' לומר אקדמות אחר שהכהן מברך וקורא

פסוק ראשון בתורה וא"כ שייך גם לדין האיסור לצאת בין פסוק לפסוק בשבועות.

ב] והנה בדברי חמודות (לבעל התוספות יו"ט) על הרא"ש ברכות סי' ז ס"ק ל"א הביא דברי התלמידי ר' יונה דתיקו דאורייתא לחומרא, והקשה: ותמי' לי טובא דהא קריאת התורה אינה מצוה מן הכתוב כלל אלא מתקנות של משה ועזרא היא וכדאיתא בפ' מרובה ובפ' הקורא עומד מלבד פ' זכור. והיינו דמהי הפירוש תיקו דאורייתא לחומרא, הרי דין קריאת התורה היא תקנת נביאים.

וע"ז כתב שם: ונראה לומר דתקנות נביאים יש להחמיר בספקן כמו בספק דאורייתא.

(ולהעיר דבביאור הגר"א שם הביא הר"י דתיקו דאורייתא לחומרא).

ג] וצריך ביאור, דמקושית הדברי חמודות משמע דהאיסור לצאת באמצע קריאת התורה היא דין בקריאת התורה שצריך לצאת מצות קריאה ולכן מקשה דהקריאה לא הוי מה"ת אלא מתקנת נביאים.

ולכאורה האיסור לצאת הוי איסור צדדי דליף מקרא "ועזבי ה' יכלו" דאין הדגשת הגמ' דיש חיוב לשמוע אלא דיש איסור לצאת ודינו מפני כבוד התורה, וכמבואר באחרונים דגם מי שכבר יצא בקריאתו אסור לצאת ראה בפמ"ג שם סק"ב הובא במשנ"ב שם.

ועפ"ז אפי' אי נימא דקריאת התורה הוי מן התורה כגון פ' זכור מ"מ האיסור לצאת בשעת הקריאה, לא הוי מה"ת אלא אסמכתא מקרא "ועזבי ה' יכלו". והוי איסור דרבנן או מדברי קבלה ראה במגן גבורים שם.

ואיסור זה אינו תלוי בגדר החיוב דקריאת התורה.

וראה בחידושי הריטב"א כאן שכתבו דתיקו דאיסורא לחומרא דהיינו דזה איסור צדדי ולא מחמת חיוב הקריאה. (ולהעיר מתניא אגרת הקדוש סוף סכ"ג).

אמנם מדברי חמודות משמע שסבר דהאיסור לצאת באמצע הקריאה הוי מחמת חיובו לשמוע קריאת התורה [והקרא רק כתב העונש למי שיצא באמצע הקריאה].

ולפי"ז מי שכבר יצא בקריאתו אין לו איסור לצאת באמצע הקריאה.

ד] והנה לכאורה יש להביא קצת סמוכין לשיטה זו דהאיסור לצאת הוי מחמת חיוב קריאת ושמיעת התורה מהרמב"ם פי"ב מהל' תפלה ה"ט, וז"ל: כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימין לבם למה שהוא קורא שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא ומותר לצאת בין איש לאיש ומי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנתו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה. עכ"ל.

והנה בכסף משנה שם כתב: כיון שהתחיל הקורא וכו', בסוטה ל"ט, א הביא ב' לימודים: אמר רבה בר רב הונא כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה שנאמר עמדו ולא ענו עוד, רבי זירא אמר רב חסדא מהכא ואזני כל העם אל ספר התורה, וכתב רבינו קרא דרבי זירא דאיך קרא לא מוכח כולי האי דאיכא לפרושי כשפתחוהו להראותו בציבור עמדו על רגליהם.

והיינו דתיבת "עמדו" יש לפרש מלשון עמידה על רגליהם, ולא מלשון שתיקה.

ובפמ"ג שם כתב דהנפק"מ בין ב' הלימודים היא, דמקרא "ובפתחו עמדו", משמע דאפילו לפני שהתחילו לקרות אסור לספר משעה שפתחו הס"ת; אבל מקרא "ואזני כל העם אל ספר התורה" היינו בשעת הקריאה עצמה.

ה] אמנם יש לומר דיש נפק"מ בגדר האיסור, דמקרא "עמדו" יש איסור לדבר וצריך לשתוק, אבל מקרא "ואזני כל העם" החיוב היא לשמוע למה שהוא קורא כלשון הרמב"ם.

ולכאורה יש לומר דאם הדגשת האיסור הוא הדיבור באמצע הקריאה א"כ זה דין בכבוד התורה, (או כדי שלא יבלבל אחרים ששומעים ראה בב"י שם).

אבל אם זה חיוב לשמוע למה שהוא קורא אפשר לבאר בב' אופנים או דגם זה הוי מדין כבוד התורה שלא רק שלא ידבר אלא צריך גם לשמוע לקריאתו, דנוסף על המצוה ותקנת קריאת התורה שצריך לשמוע הקריאה יש גם דין לשמוע מחמת כבוד התורה, ע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ג עמוד 144 וז"ל: [נעור י"ל בזה צי דאס איז אן ענין שלילי - ס'איז א בזיון ווען אויף אונז ספר תורה ערום אדער - אן ענין חיובי, א מטפחת איז מוסיף אין כבוד הס"ת בכלל], וכן מפורש בזוהר ויקהל שכתב דאסור לדבר וצריך לשמוע ומביא קרא דואזני העם אל ספר התורה ומסיים שם "וגריעותא דיקרא דאורייתא אשתכח בס"ת" עיי"ש, (ואולי י"ל דנ"מ שגם מי שכבר יצא בקריאתה שצריך לשמוע משום כבוד התורה).

ובמכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (הובא בתשובות וביאורים בשו"ע עמוד 91) וז"ל: ברור הדבר אשר השומע קריאת התורה כהלכתה הנה מלבד זאת אשר מקיים מצות השם הנה עצם ענין הכבוד שמכבד את התורה על ידי זה התורה מעוררת רחמים עליו ועל כל אנשי ביתו ברוחניות ובגשמיות עכ"ל.

או דיש לומר דהחיוב לשמוע למה שהוא קורא אי"ז משום כבוד התורה דמשום כבוד הי' סגי שלא ידבר אלא דזה פרט בחיוב קריאת התורה.

ו] והנה בה"א שם כתב הרמב"ם: משה תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת התורה.

ובהלכה ט' כתב הרמב"ם דגדר החיוב היא לשמוע לכל תיבה שקורא בתורה ולא סגי ששומע מקצת ותוכן מהקריאה אלא צריך לשתוק ולשמוע כל הקריאה וזה יליף מפסוק "ואזני כל העם אל ספר התורה".

ובהמשך לדין זה כתב הרמב"ם דאסור לצאת באמצע הקריאה, דמשמע שזה מאותו טעם שאסור לספר משום דצריך לכוין לשמוע הקריאה.

ולהעיר דבשו"ע וטור הביא קודם האיסור לצאת ואח"כ האיסור לדבר וברמב"ם שינה הסדר דקודם כתב האיסור לספר מקרא דואזני כל העם.. ואח"כ כתב ואסור לצאת ולא הביא הקרא דועזבי ה' יכלו,

והיינו משום דלהרמב"ם גדר האיסור לצאת היא מחמת שצריך לשמוע הקריאה.

והיינו דיש לחקור האם הדין שאסור לדבר ולצאת וצריך לשמוע לקריאתה הוי גם דין בכבוד התורה כמבואר בזוהר שם או שזה רק מדין מצות קריאת התורה כמו שסבר התויו"ט.

ונו"מ למי שכבר יצא בקריאתו אם מותר לספר בדבר הלכה בתנאי שלא יבלבל אחרים שידבר בלחש כמבואר בשו"ע שם, או דמותר לצאת כשכבר יצא קריאת התורה.

אמנם מפשטות ההלכה ברמב"ם משמע דגם מי שיצא בקריאתו ונמצא בביהכ"נ אסור לדבר בדבר הלכה ואסור לצאת דלא כתב בהלכה זו דיש חיוב על הגברא לבא לשמוע הקריאה דזה כבר נכלל בה"א שם, אלא דמשעה שנפתח אסור לספר...

והיינו דזה דין בכבוד התורה דמשעה שנפתח אסור לספר ולצאת, ורק בין גברא לגברא מותר לצאת.

וכן משמע מהא דכתב הרמב"ם הלשון "שומעין ושותקין ומשימין לבם למה שהוא קורא" דמשמע דאין זה רק דין שמיעה אלא שימת לב, שזה מיוסד על דין כבוד התורה וכמבואר בזוהר שם ע"ד מעמד הר סיני.

זו והנה מה שהקשה התויו"ט על ר"י שכתב דתיקו דאורייתא לחומרא דמדוע הוי דאורייתא הרי דין קריאת התורה היא מדרבנן.

יש לומר דלפי הנ"ל דאיסורו הוי מדין כבוד התורה, א"כ הקרא ד"עזבי ה' יכלו" רק מגלה שזה היפך הכבוד לצאת וצריך לכבוד התורה שלא ידבר ולא יצא.

אמנם עצם דין כבוד התורה שפיר הוי מדאורייתא ולא רק איסור דרבנן או מדברי קבלה.

כמבואר בקידושין לג, ב: איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה ר' חלקי' ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדי' עומדים מפני' לא כל שכן.

וברמב"ם פ"ו מהל' ת"ת ה"א: כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן זקן זה שקנה חכמה ומאימתי חייבין לעמוד מפניו... וכיון דלומדי' הוי מה"ת לכבדם א"כ קל וחומר לס"ת דצריך לכבדו מה"ת. (וראה ברמב"ם פ"י מהל' ס"ת ה"י).

ושפיר כתב הר"י דתיקו דאורייתא לחומרא דאיסור לצאת באמצע הקריאה הוי משום כבוד הספר תורה שזה מה"ת וצריך להחמיר מספק.



מיגו במקום חזקה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ב (ה, א): אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו [ולגירסת התוס': ובא בזמנו], וא"ל פרעתין בתוך זמני, אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. ובתוס' (ד"ה ובא) כ' וז"ל: ונראה לי שיש עדים שחייב לו וקבע לו זמן, דאי לאו הכי ניהמני' שפרעו תוך זמנו במיגו דאי בעי אמר לא הלוי' לי כלום, או לא קבעת לי שום זמן, ולקמן מיבעי לי' אי אמרינן מיגו במקום חזקה וכו'. וא"ת מ"מ ניפשוט מהכא דלא אמרי' מיגו דאי בעי אמר פרעתין עתה. ואומר ר"י דהא לא חשיב מיגו, כיון דמיירי דקיימי ביום אחרון של זמן, ואע"ג דמסקינן בשלהי דהשואל (ב"מ קב, ב) דעביד איניש דפרע ביומא דמישלם זימני', מ"מ אי"ז מיגו, דלא חציף איניש למימר פרעתין היום, אבל רגיל הוא לומר פרעתין אתמול ושכחת. עכ"ל.

ויש לדייק בלשון התוס': למה כתבו "וא"ת, מ"מ ניפשוט מהכא דלא אמרי' מיגו וכו'", דאין זה מתאים עם הלשון שכתבו

בתחילת הדיבור "דאי לאו הכי ניהמני" שפרעו תוך זמנו במיגו וכו' ולקמן מיבעי לי' אי אמרי' מיגו במקום עדים" [שלא כתבו "דאל"ה תפשוט מהכא דלא אמרי' מיגו במקום חזקה"]; והכי הול"ל "וא"ת אכתי איכא מיגו דאי בעי אמר פרעתין עתה".

ודיוק זה אינו רק מטעם שאינו מתאים ללשון התחלת הדיבור, כ"א בכלל הלשון "ניפשוט מהכא וכו'" לא מתאים בנדו"ד, כי באם יש כאן מיגו (כדעת התוס' בהקס"ד), הרי אין הפי' שפושטים האיבעי' האם אומרים המיגו נגד החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, כי זה מתאים כשפושטים ממקום אחר, כ"א מעיקרא החזקה שבו עסקינן הוא הנדון שיש בו מיגו; ובפשטות זהו הטעם שלא כתבו כן התוס' ("תפשוט מהכא") בתחלת הדיבור, וא"כ למה כתבו כן בסוף הדיבור.

גם צ"ע למה האריכו בהא דעביד איניש דפרע ביומא דמישלם זימני' בהתירוץ, הרי לכאורה זהו כל סיבת הקושיא, שהיות ועושים כן, לכן יש לו מיגו, וא"כ כבר ידעו זה בהקושיא, ולמה האריכו בזה בהתירוץ.

עוד יש לעיין הטעם דהוסיפו "אבל רגיל הוא לומר פרעתין אתמול ושכחתי". דלכאו' הי' מספיק לכתוב "דלא חציף איניש למימר פרעתין היום", ותו לא?

וי"ל בזה בהקדים דלקמן (ו, א) קס"ד בגמ' לפשוט האיבעי' [אי אמרי' מיגו דפרעתין לאח"ז במקום החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו], מהא דתנן (שבועות לח, ב) "מנה לי בידך א"ל הין, למחר א"ל תנהו לי, אם אמר נתתיו לך פטור, אין לך בידי חייב, מאי לאו נתתיו לך דא"ל פרעתין בזמני, אין לך בידי דא"ל פרעתין בתוך זמני, וקתני חייב, אלמא במקום חזקה לא אמרי' מה לי לשקר. (ומתריך:), לא, מאי אין לך בידי להד"מ וכו'".

וכוונת הגמ' בהקס"ד "דא"ל פרעתין בתוך זמני וקתני חייב" הוא, שזה נדון שיש לו מיגו, אשר לכן רוצה לפשוט מזה שלא אמרי' מיגו במקום חזקה, ובפשטות המיגו הוא שהי' יכול לומר פרעתין בזמני או לאחר זמני; אבל לכאו' מיגו כזה שייך רק באם מה שא"ל פרעתין בתוך זמני הי' זה כמה ימים אחר הזמן,

שאז הרי יכול לומר פרעתין בזמן או אחר הזמן. אבל בנדו"ד לכאו' אי אפשר לומר כן:

הלשון בהמשנה הוא "מנה לי בידך א"ל הין, למחר א"ל תנהו לי", ובפשטות הפי' שזה הי' ביום המחרת - וצ"ע מתי היו ב' דיבורים אלו בין המלוה והלוה. פשוט שאין לומר שהדיבור הראשון - "מנה לי בידך" - הי' בתוך הזמן, והדיבור הב' - "למחר א"ל תנהו לי" - הי' ג"כ בתוך הזמן, כי הגמ' מבארת ש"אם אמר נתתיו לך פטור" פירושה "פרעתין בזמני", הרי שאאפ"ל שמה שא"ל תנהו לי הי' בתוך הזמן, וע"ז ענה לו פרעתין בזמני, כי עדיין עומדים הם בתוך הזמן.

גם אאפ"ל שהדיבור הראשון הי' לאחר זמן, וכן הדיבור השני - כי פשוט שאין נאמן כשאמר פרעתין בתוך זמני, כי היות וגם הדיבור הא' הי' לאחר זמן, ואז אמר שעדיין חייב לו, הרי אז הודה שעדיין לא פרע לו, ואיך אומר עכשיו שפרעו בתוך זמנו, ובזה לא היינו צריכים להמשנה כלל לחדש שאין נאמן כשאמר פרעתין בתוך זמני - והוא מטעם שאין אדם פורע תוך זמנו - כי פשוט שאינו נאמן, מטעם שכבר הודה שלא פרעו אז.

והאופן היחידי השייך הוא שהדיבור הא' הי' בתוך הזמן והדיבור הב' הי' לאח"ז, ולכן אם א"ל פרעתין בתוך זמני - היינו שפרעתין לאחר שהודיתי לך שאני חייב לך - אינו נאמן, כי אין אדם פורע תוך זמנו. משא"כ אם א"ל פרעתין בזמני נאמן.

ומזה רוצה הגמ' להביא ראייה שלא אמרי' מיגו במקום חזקה מזה שאינו נאמן שפרעו תוך זמנו, אף שיש לו מיגו.

אבל צ"ע איזה מיגו יש בזה? בשלמא אם היו כמה ימים בין הדיבור הא' להב', י"ל שהדיבור הב' הי' כמה ימים לאחר שהושלם הזמן, ולכן אם אמר אז פרעתין בתוך זמני, יש לו מיגו שהי' יכול לומר פרעתין לאחר זמן. אבל היות שהלשון הוא "למחר א"ל תנהו לי", הרי האופן היחידי הוא שהדיבור הא' הי' ביום האחרון לפני כלות הזמן, והדיבור הב' הי' כיומא דמשלים זמני, וא"כ איזה מיגו היה לו, הרי לא הי' יכול לענות פרעתין לאחר זמן, או בזמן, דהיום הוא הוא היום דמשלים זימני'.

אלא שהמיגו היחידי שאפ"ל הוא שפרעתין היום, אמנם הרי התוס' כתבו ש"אי"ז מיגו דלא חציף איניש למימר פרעתין היום".

- בשלמא לשיטת הרמב"ן שזה אכן הוה מיגו, י"ל שלזה נתכוין הגמ' באמרו שמשנה זו דמס' שבועות איירי כשיש מיגו, היינו מיגו דפרעתין היום. אבל לשיטת התוס' שאי"ז מיגו, קשה, כנ"ל -

ודוחק לומר שהקס"ד דהגמ' היא שהלשון "למחר א"ל תנהו לי וכו'" הכוונה לא למחרת ממש, כ"א לאחר כמה זמן (כמ"ש רש"י (בא יג, ד) "יש מחר שהוא עכשיו ויש מחר שהוא לאחר זמן וכו'"), כי דוחק לומר שהמשנה תכתוב הלשון "למחר" באופן שאא"פ לומר שזה בכלל גם מחרת ממש.

ולכן י"ל שגם לשיטת התוס' לא תמיד אמרי' ש"מיגו דפרעתין היום" אינו מיגו. כ"א כוונת התוס' היא שכשיש למישהו ברירה לומר (-לשקר) שפרעתין היום או לומר (-לשקר) פרעתין אתמול, או לפני כמה זמן, יאמר פרעתין אתמול, כי אי"ז חוצפה כ"כ. וגם בנדון שאתמול או לפני כמה זמן הי' בתוך הזמן, ואם יאמר פרעתין היום, יהי' בזמן, מ"מ יעדיף אדם לומר פרעתין אתמול או לפני כמה זמן, ולכן כשאמר ביומא דמישלם זימני' פרעתין בתוך הזמן אין לו מיגו שהי' יכול לומר פרעתין היום, כי אדם יעדיף לשקר שפרעו לפני כמה זמן מלומר פרעתין היום.

אבל בנדון שאתמול הודה לו שעדיין חייב לו, וא"כ כבר אין לו ברירה לומר סתם פרעתין אתמול (וכ"ש שאאפ"ל פרעתין תוך הזמן לפני"ז), וכל הברירה שלו הוא רק לומר שפרעתין אתמול אחר שהודיתי לך היינו באותו יום שהודה שעדיין אני חייב לך, בזה אמרי' שאדם המשקר יעדיף לומר פרעתין היום מלומר פרעתין אתמול אחר שהודיתי.

ולכן בנדון כזה כשאומר פרעתין תוך זמנו - שהכוונה בזה שפרעתין אתמול אחרי שהודיתי לך, יש לו מיגו שהי' יכול לומר פרעתין היום, כי אם הי' משקר הי' מעדיף לומר פרעתין היום; משא"כ בנדון דתוס', שיכול לומר פרעתין אתמול או

לפני כמה זמן, בזה לא אמרי' שיש לו מיגו שהי' יכול לומר פרעתיק היום, כי בנדון זה לא יעדיף אדם לטעון כן.

וי"ל שחילוק זה בין הנדון דתוס' והנדון דמס' שבועות (לפי הקס"ד בגמ' לקמן) היא היא כוונת התוס' בתירוצם - כי עפכהנ"ל י"ל דקושיית התוס' שם [אף שבאה בהמשך למ"ש לפנ"ז לפרש שאירי שאין כאן מיגו, מ"מ] תוכן הקושיא היא בהמשך להגמ' בדף ו:

בהגמ' שם הרי רואים שאכן אמרי' מיגו דאי בעי אמר פרעתיק היום. כי כנ"ל זוהי כל יסוד קושיית הגמ' שם, ואף שלמסקנא אין להביא ראי' משם שלא אמרי' מיגו במקום חזקה, ה"ז רק כי להמסקנא אין זה הנדון דהמשנה, ולא מטעם שלא אמרי' מיגו כזה, נמצא שלפועל אמרי' מיגו זה,

- הנה ע"ז הקשו התוס' כאן "וא"ת מ"מ ניפשוט מהכא דלא אמרי' מיגו דאי בעי אמר פרעתיק עתה". ז.א. אף שמהמשנה דשבועות אין לפשוט האיבעי, מ"מ "מהכא" אפשר לפשוט, כי הרי גם כאן איירי שהדיבור ביניהם הי' בזמנו [ז. א. ביום דמשלים זימני'], והדין הוא שאינו נאמן, אף שיש לו אותו המיגו דפרעתיק היום; וכאן הרי אין לדחות שאי"ז הנדון כפי שדחינו שם, וא"כ "ניפשוט מהכא דלא אמרי' מיגו וכו'". ולכן כתבו התוס' הלשון "ניפשוט מהכא וכו'", כי זה בא בהמשך למה שרצו לפשוט מנדון דומה - לקמן בגמ'.

וע"ז תירצו התוס' הא דכתבנו לעיל, דאף שבנדון דמסכת שבועות הוה זה מיגו, מ"מ בנדו"ד אי"ז מיגו כלל, כי "לא חציף איניש למימר פרעתיק היום, אבל רגיל הוא לומר פרעתיק אתמול ושכחת", ז.א. שבנדון שאפשר לו לומר שפרעתיק אתמול ושכחת, אז מעדיף האדם לומר כן, מלומר פרעתיק היום, ולכן בנדו"ד אי"ז מיגו שהי' יכול לומר פרעתיק היום. משא"כ בנדון דמס' שבועות שאא"פ לו לומר פרעתיק אתמול סתם, כי אתמול הי' היום שהודה לו שעדיין חייב לו, שם מעדיף אדם לומר פרעתיק היום, והוה מיגו.

והיות שכוונת התוס' בהתירוץ היא לחלק בין נדו"ד שאי"ז מיגו, ונדון דמס' שבועות דהוה מיגו, הוכרחו בהתירוץ להאריך

שעביד איניש דפרע ביומא דמשלים זימני', שזה מסביר שבעצם הוה זה מיגו, ולכן שם הוה מיגו, "מ"מ [-כאן] אי"ז מיגו דלא חציף איניש למימר פרעתין היום, אבל רגיל הוא לומר [ז.א. מעדיף לומר] פרעתין אתמול ושכחת", ולכן בנדון כזה (שהי' יכול לומר פרעתין אתמול, ואומר פרעתין תוך זמני), אין לו מיגו דאי בעי אמר פרעתין עתה, כי אדם מעדיף לומר פרעתין אתמול או לפני זמן.

וע"פ דברינו פשוט למה הוסיפו "אבל רגיל הוא לומר פרעתין אתמול ושכחת", כי זהו כל יסוד החילוק בין נדון זה דהתוס' להנדון דהגמ' לקמן בביאור המשנה דשבועות - ששם היות ואינו יכול לומר פרעתין אתמול סתם, יש לו מיגו דאי בעי אמר פרעתין היום, משא"כ כאן. כנ"ל.



בגדר התפסת צררי

הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בגמ' ב"ב ה,ב נפסק ד"הלכתא כר"ל" [דאמרינן חזקה דאין אדם פורע חוב תוך זמנו] ואפי' מיתמי [דבמקרה דמת אביהם תוך זמן חובו אין שום חשש שפרע חובו], ואע"ג דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה [משום חשש (טענת) פירעון, מ"מ כאן אמרינן -] חזקה לא עביד איניש דפרע גו זימניה [ולכן אין צורך בשבועה]."

ונחלקו הראשונים בדין הבא ליפרע מנכסי יתומים קטנים [שמת אביהם תוך זמן החוב], דלגבם יש דין ד"אין נזקקין לנכסי יתומים אא"כ וכו'", וסיבת הדין הוא - לר"ה בריה דר"י - דחיישינן ד"צררי אתפסיה" [שאביהם כבר נתן משכון להמלוה שאפ"ל במקום הפירעון]: דתוס' ורבינו יונה (הובא ברא"ש) סב"ל דאע"פ דנקטינן דאין אדם פורע תו"ז, מ"מ להתפסת צררי כן חיישינן תו"ז (וא"כ נשאר הדין ד"אין נזקקין" בתקפו), משא"כ שאה"ר (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, רא"ש וכו') סב"ל דכשם שאין פורע תו"ז עד"ז אינו מתפיס צררי תו"ז (ועיין בדבריהם באריכות).

ובביאור מחלוקתם נ"ל, דתלוי בהסברת החשש ד"צררי" ביתומים קטנים; דהרא"ש ודעימי' סב"ל דהחשש אינו מחמת היותם קטנים, אלא דהוא חשש בכל חוב - שכמו שאפשר להיות פירעון, עד"ז אפ"ל שנתן ע"ז משכון. אלא דביתומים גדולים אמרינן שעליהם מוטל האחריות לחקור באם הי' צררי (משא"כ בקטנים דאינם שייכים לחקור). וע"כ סב"ל דכמו שאין סיבה לפירעון בתו"ז עד"ז אין סיבה לנתינת משכון באמצע.

משא"כ התוס' ודעימי' סב"ל דהחשש דצררי הוא רק אצל קטנים, והוא משום דאביהם חס עליהם (יותר) שלא יצטרכו לטרוח בפירעון החובות וכו' ולכן מתפס עבורם צררי (משא"כ בגדולים). ומשום כך סב"ל דאע"פ דפירעון דעלמא אינו בתו"ז, מ"מ הרי המדובר כאן הוא ב"טובה" שאביהם עושה להם, ומובן א"כ דאע"פ שהוא תו"ז (ואין כאן סיבה ה"מכריחו" לפרוע), מ"מ אפשר דהתפיס צררי.

[ובאמת מדוייק בלשונם: בתוס' "דחיישינן לצררי אפי' תוך הזמן בקטנים", משא"כ ברא"ש "דלא שכיח כלל להתפיס צררי בתוך הזמן". ומפורש עוד יותר בהגהות אשר"י (בשיטת התוס') "דלגבי קטנים חיישינן טפי דלמא אתפיס להו צררי אפי' תוך הזמן". וברשב"א (בהביאו שיטת התוס') "ביתומים גדולים דליכא אלא משום חשש פירעון"].

ועפ"ז מבואר בפשיטות עוד ענין במחלוקת זו; דהנה הרשב"א והר"ן (ועוד) מביאים ראי' לשיטתם: דבאם אמרינן דאדם מתפיס צררי תו"ז (כתוס' וכהר"י) אז מדוע כשגובים ביתומים גדולים א"צ שבועה, הרי - אע"פ דליכא משום חשש דפרעון תו"ז, מ"מ - הא איכא משום חשש התפסת צררי? והכריחו מזה שאין חשש צררי תו"ז אפי' אצל קטנים עיי"ש. אמנם לדברינו מבואר בפשיטות דקושיא זו היא רק לשיטתם דבחשש צררי אין הבדל בין קטנים לגדולים, משא"כ לתוס' ודעימיה הרי מתחילה אין החשש צררי בגדולים. וא"כ לשיטתו קושיא מעיקרא ליתא.

(ב) ויש לבאר לפ"ז עוד חילוק בין תוס' להרא"ש: דהנה א' מהראיות שמביאים הראשונים להשיטה דכן חיישינן לצררי תו"ז הוא מהדין דאין אלמנה נפרעת כתובתה אלא בשבועה, והוא

משום חששא דהתפסת צררי, והרי הכתובה בחיי בעלה היא תו"ז ומ"מ חיישינן לצררי! אלא דכתבו ע"ז התוס' דאין מזה ראייה "דהתם חיישינן לצררי אפי' בגדולים משום דאית לה בתנאי בי"ד כדאיתא. . דחיישינן טפי לצררי בבנותיו מבכת אשתו משום כיון דאיתנהו בתנאי בי"ד צררי אתפסינהו".

ולכאוף צ"ב מדוע הזכירו התוס' הא דהתם חיישינן לצררי אף בגדולים, והרי לכאוף תוכן התי' הוא דמשום דאלמנה הוה בתנאי בי"ד לכן איכא למיחש טפי (גם בתו"ז) ולמאי נפק"מ שהחשש הוא גם בגדולים? ואכן הרא"ש כתב הסברא בלי הוספה זו: "וי"ל דשאני אלמנה כיון דבתנאי בי"ד אית לה חיישינן לצררי אפי' בתוך הזמן כדאמרינן בכתובות וכו'".

(בפשטות אפשר ללמוד, דהא דחיישינן לצררי אף כשבאה לגבות מגדולים הר"ז ראי' להסברא דכשאיכא בתנאי בי"ד חיישינן לצררי טפי. ובאמת כן כתבו הרשב"א, דתחילה כ' עצם הסברא - דהיות ואלמנה אכלה מתנאי בי"ד לכן חיישינן לצררי וע"ז מביא "ותדע לך דהא אלמנה אינה נפרעת אפי' מיתומים גדולים בלא שבועה וכו'". אמנם, מזה שהתוס' לא כתבו (כהרשב"א) באופן שיש כאן סברא (דתנאי בי"ד שאני) וראי' ע"ז (דאפי' מגדולים חיישינן), משמע דשליטת הראי' הוא דוקא מזה שגם כשגובה מגדולים חיישינן לצררי. וצ"ב).

ולדברינו אולי יש לבאר כך: דהנה הסברא דבתנאי בי"ד איכא למיחש לצררי גם תו"ז הוא, בפשטות, דהיות וזהו חוב חשוב בעיני האדם לכן אפשר שגם קודם זמן החיוב רצה לסדר הענין. והנה לשיטת התוס' זהו ע"ד הסיבה לחשש צררי אצל יתומים קטנים - דהאדם רוצה לסלק חוב כזה גם קודם הזמן. ונמצא, דהא דבתנאי בי"ד חיישינן לצררי גם תו"ז הר"ז ראי' לתוס' שבמקרה שיש סיבה שדוחף להאדם להתפיס צררי, הרי החשש הוא גם תו"ז. ולכן בכדי לסתור ראי' זו הביאו התוס' דשם אין זה אותו גדר דחשש צררי כמו בקטנים, דשם הרי החשש גדול יותר, עד כדי חשש גם בגדולים, ושוב א"א ללמוד מזה לה"צררי" דקטנים.

אמנם, כ"ז הוא לתוס', משא"כ להרא"ש (והרשב"א) דסב"ל שצררי אינו משום איזה סיבה מיוחד שדוחף האדם להתפיס, אז

מיד שמזכיר הסברא דאלמנה איתא בתנאי בי"ד, מובן דאין לדמותו להתפסת צררי דעלמא שאין שום סיבה שיביא האדם להתפיסם, ונסתר הראי' מאלמנה.



"שטרך בידי מאי בעי" בפקדון

הת' מרדכי דובער ווילהעלם
תלמיד בישיבה

באיבעית הגמ' "מי אמרינן במקום חזקה מה לי לשקר" או לאו (ב"ב דף ה, ב) - הקשו התוס' (בד"ה מי אמרינן) דלכאורה יכול לפשוט איבעי' זו מדאמר רמי בר חמא (שבועות מה, ב) דהמפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזיר לו בעדים ואינו נאמן לומר החזרתי במיגו דנאנסו משום דמצי א"ל שטרך בידי מאי בעי, וא"כ כ"ש שלא נאמר מיגו במקום חזקה דעדיפא משטר, דבשטר אינו גובה אלא בשבועה משא"כ בחזקה גובה בלא שבועה. וכתב התוס' דשמא סוגי' זו לא ס"ל כרמי בר חמא.

ובחידושי רע"א (החדשים - ירושלים תשנ"ז) הקשה דבמס' שבועות (מה, ב ד"ה שטר) כבר ביאר התוס' ב' טעמים להא דהמפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזיר לו בעדים ואינו נאמן לומר פרעתי במיגו דנאנסו ויפטר בשבועה: חדא שיטת ר"ת דבאמת נאמן ליפטר בשבועה ורק דאם רוצה לפטור את עצמו משבועה צריך להחזיר בעדים, ועוד שיטת הריב"א דגבי פקדון ליכא למימר "זייר לי' אפשיטא דספרי", ולכן אינו נאמן במיגו, משא"כ בהלוואה נאמן במיגו.

והקשה הגרעק"א דבודאי התוס' כאן לא ס"ל כר"ת דא"כ ליכא קשיא כלל דהא מיגו נאמן במקום שטר, אלא ע"כ ס"ל כהריב"א וא"כ אינו מובן דדוקא בשטר פקדון אינו נאמן במיגו משום דליכא למימר "זייר לי' אפשיטא דספרי", אבל בסתם שטר נאמן במיגו, ומאי קושיא איכא לתוס' דידן?

והנראה לבאר בחילוק סברות התוס' דהכא ודהתם: דהנה לשיטת הריב"א התם לכאור' אינו מובן, דאף דבפקדון אינו יכול לומר "אפשיטא דספרי זייר לי'", מ"מ עדיין איכא למימר

"אשתמוטי קא משתמיט מיני", כדאמרינן בשטר הלוואה שהלוה נאמן במיגו אף שהשטר ביד המלוה ד"אשתמוטי קא משתמיט הוה" (כדמובא הסברא בב"מ טז, ב). ולכאורה גם סברא זו מחלישה חוזק טענת 'שטרך בידי' כו' כסברת 'זייר לי' אפשיטא דספרי'.

אלא ע"כ צ"ל דלשיטת הריב"א גם אשתמוטי ליכא למימר בשטר פקדון. וי"ל דיסודו הוא מסוגיא זו עצמה (בב"מ הנ"ל) דשם בא להוכיח מהא דתנן "כל מעשה ב"ד יחזיר" דבמצא שטר חוב אין חוששים לפרעון, ומוקי לה רב זירא מתני' דוקא בשטרי חלטאתא ואדכרתא דאיהו דמפסיד אנפשי' דבעי ליה למקרעיה לשטריה, אבל שטר הלוואה אין מחזירין דחוששין לפרעון, וליכא למימר איהו דאפסיד אנפשי', משום ד"זימנין דזייר לי' אפשיטא דספרי א"נ אשתמוטי קא משתמיט מיני".

וביארנו במפרשים הא דבשטרי חלטאתא אין אומרים "אישמוטי קא משתמיט": יש שכתבו (מהרש"ל ושטמ"ק בשם תוס' הרא"ש) דאשתמוטי שייך דוקא בסתם לוח ומלוה שהאמינו זה את זה, ולפיכך משלם לו קודם שמחזיר השטר, אבל במקום שהזקיקו לדין ולא רצה לשלם עד שכתבו לו ב"ד שטר חלטאתא ברור שאינו משלם עד שיחזיר לו את השטר. ויש שכתבו (תורת חיים) שבשטר חוב, דמלוה רודף אחר הלוח שיתן לו מעותיו - אין הלוח מעיז לומר לו החזר לי מעותי כשהמלוה אומר לו שאין השטר כעת בידו, שהרי המלוה זקוק למעותיו.

ואולי אפשר לומר דהריב"א ס"ל ע"ד סברת התורת חיים דבהלוואה אין העזה לומר להמלוה החזר לי מעותי עד שאקבל השטר, דכל ההלוואה הוה חסד מהמלוה, ולכן שפיר יכול למימר "אשתמוטי"; אבל בפקדון דאדרבה הנפקד עושה חסד עם המפקיד, לא יחזיר הפקדון אא"כ יקבל השטר מיד ואינו יכול לומר דאשתמוטי.

אמנם תוס' כאן לומד ע"ד שיטת המהרש"ל שם, שאשתמוטי שייך בכ"מ שהאמינו זה את זה כמו סתם הלוואה, ובודאי שבפקדון המפקיד והנפקד האמינו זה את זה ושפיר שייך למימר אשתמוטי בפקדון. ומטעם זה אין התוס' דהכא יכול ללמוד

כשיטת הריב"א שם. (וסברת ר"ת לא ניחא לי' דאינו כפשטות לשון הגמ'), וע"כ סוגיא דהכא לא כרמי בר חמא.

ולכא קושי' מהא דכשביאר תוס' הטעם דבסתם שטר אינו נאמן במיגו נקט רק משום זייר לי' ולא נקט אשתמוטי, שכבר כתב התומים (סי' קח סק"ב) דלאו דוקא נקט זייר לי' אפשיטא דספרי אלא חדא מינייהו נקט, רק הכונה דהשטר לא הוה כעדים משום די"ל דלאיזה סיבה לא החזיר השטר.



בטענת "הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר"

ב"ב דף ו, ב: אמר אביי שני בתים בב' צידי רה"ר זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה ומעדיף. מאי איריא ברה"ר אפי' ברה"ר נמי. רה"ר איצטריכא לי' מהו דתימא נימא ליה סוף סוף הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר, קמ"ל דא"ל רבים בימא חזא לי' בלילי' לא חזא לי' את בין בימא בין בליליא חזית לי'; א"נ רבים כי קאמינא חזו לי' כי יתיבנא לא חזו לי' את חזית לי' בין כי קאמינא בין כי יתיבנא; רבים כי מעייני חזו לי' כי לא מעייני לא חזו לי' את ממילא נמי חזית לי'. ע"כ לשון הגמרא.

והנה בדף ס, א תנן לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון וכו' אבל פותח הוא לרה"ר פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, ומבואר שם בגמ' הטעם שהוא משום דא"ל סוף סוף הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר.

ולפ"ז יוקשה מאד על הסוגיא דב"ב הנ"ל דלמה לא מצי חבירו לעכב עליו משום דבני רה"ר רואים רק ביום ואתה רואה ביום ובלילה, ובני רה"ר רואים רק כשאני עומד ואתה חזית לי בין בעמידה בין בישיבה - כמו שאמרינן בב' גגים בב' צידי רה"ר.

וכתב המאירי לתרץ זה וז"ל: ושמא תאמר מה הפרש בין זו לזו, פתחים וחלונות אינן גבוהות מרה"ר ופתיחתן לרה"ר עצמה היא, ובני רה"ר רואין אותו להדיא בין שהוא עומד בין שהוא יושב, והרי זה אומר לו מ"מ הרי אתה צריך הצנע מצד בני רה"ר, עכ"ל.

אמנם מדבריו מבואר רק למה ליכא למימר דרבים רואין אותי
 רק בעמידה ואתה רואה בעמידה ובישיבה, אבל עדיין אינו מובן
 למה לא מצי א"ל דרבים רואים אותי רק ביום ואתה רואה ביום
 ובלילה?

וביד רמה ביאר דהא דבני רה"ר אינם רואים בלילה אינו
 משום שבני רה"ר אינם מצויין בלילה אלא משום דכאן בגג
 גבוהה מיירי ואף ביום אינם יכולים לראות אלא בדוחק, ובלילה
 דאין אור אינו יכול לראות כלל. אבל חלוץ דהוא למטה ויכולים
 לראות שלא ע"י הדחק אף בלילה יכולים לראות. [ועד"ז ביאר
 הלחם משנה שיטת הרשב"א (הל' שכנים פ"ג ה"ה)].

אמנם המאירי בפירושו כתב דהא דבני רה"ר אין רואים אלא
 ביום - שעוברין ושביין מצוין, ומשמע שהטעם דאין בני רה"ר
 רואין בלילה הוא משום שאינם מצויין, וא"כ הדרא קושיא
 דבחלוץ כנגד חלוץ למה לא מצי חבירו לעכב עליו מאותו טעם
 דבני רה"ר אינם מצוין אלא ביום ואתה רואה ביום ובלילה?

ונראה לבאר שיטת המאירי, ובהקדם: ההשתמשות בגג אינו
 תשמיש קבועה ואינו אלא לפרקים, וכמו שמצינו ב"חצר הסמוך
 לגג" דיכול לומר בעל החצר לבעל הגג לדידך לא קביעא
 תשמישתך ולא ידענא בהי עידנא סליקא (ב, ב), ועד"ז בכמה
 ראשונים בדין ב' גגין הסמוכין זה לזה דאם יכול הא' להרגיש
 כשבא השני אין צריך לעשות מחיצה ביניהם ואינו היזק ראוי.
 משא"כ בבית בודאי הוה תשמיש של קביעות ולית מאן דפליג
 דשייכי היזק ראוי משום שעושין בו מילי דהצנע ותשמישו בכל
 עת.

ואוא"ל דהמאירי פ"י "סוף סוף הא בעית איצטנועי מבני
 רה"ר" שאין הפי' בזה דסוף סוף אתה מצניע מן הרבים ולא
 ממני דוקא, דהא יש זמנים כמו בלילה דאין הרבים מצוין ובעי
 לאיצטנועי רק מפני שכינו, אלא הפי' בזה הוא, דסוף סוף בודאי
 יש לך דרך לאיצטנועי מן בני רה"ר, וכי היכי דאתה מצטנעי
 מהם אתה יכול להצניע ממני ואיני מזיקך כלל.

ועיין בחידושי הרשב"א בדף ס' הוצאת מוסד הרב קוק בהע'
 39 שפירשו הרשב"א עד"ז.

ולכן בחלון דבית דתשמישו קבוע ובודאי יש לו דרך להצניע מבני רה"ר ביום יכול לומר לו סוף סוף הא בעית איצטנועי מבני רה"ר, ובאותו דרך שאתה מצניע מהם ביום תצטנע גם ממני בלילה ואיני מזיקך כלל.

אבל בגג דאין תשמישו קבוע אין לו דרך להצניעה כלל, דהוא אינו צריך להצניע מן הרבים אלא הוא משתמש בגגו בלילה דוקא בשעה שאין הרבים מצויין, ולכן עכשיו שגם בלילה שכינו רואה אותו אין לו דרך להשתמש בגגו כלל ושפיר הוה היזק ראי'.



הערה בדברי המהרש"א בתוד"ה 'ואפילו מיתמי'

הת' שמואל טעננהויז
תלמיד בישיבה

כתבו התוס' בד"ה ואפילו מיתמי בא"ד וז"ל: מיהו יש להביא ראי' דאפילו לרב הונא דמפרש טעמא משום צררי לא גבי מיתומים קטנים אפילו תוך הזמן דפריך עליה דר' אסי בפרק שום היתומים (ערכין דף כב, א) ודחיק עלה לשנויי בבעל חוב שקיבל עליו לזו ולא לזו ולא משני הכא במאי עסקינן בשלא הגיע הזמן בחיי האב. ואין לומר דההיא סוגיא סברה כטעמא דרב פפא דהא במסקנא משני כשחייב מודה והאי שינויא ליתא אליבא דרב פפא, עכ"ל.

ובמהרש"א (ד"ה ואפי' מיתמי וכו') וא"ל דההיא סוגיא וכו') כתב: "ואע"ג דלית הלכתא כרב פפא מ"מ מצינן למימר כיון דמילתא דרב פפא הוזכר שם אזלא הסוגיא אליביה, אבל הא לא קשיא להו למימר דההיא סוגיא סברה כאביי ורבא דהכא דפרע אינש בגו זימניה וה"נ סברי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, דהא כיון דלא הוזכר שם זאת הסברא לית לן למימר בסוגיא סתמא דתלמוד התם אזלא שלא אליבא דהלכתא ודו"ק".

ויש להקשות על דבריו - דהטעם שלא כתבו התוס' גם שאין הסוגיא אליבא דאביי ורבא (ומשא"כ רב פפא) הוא מכיוון שלא הוזכר שיטתם ושסתמא דתלמודא הוא אליבא דהלכתא - שהרי

בהמשך אותו תוס' כתבו וז"ל: "וכן יש להוכיח מגופיה דמילתיה דרב אסי דקאמר אלא אם כן ריבית אוכלת בהן ור' יוחנן אינו מוסיף כי אם כתובת אשה משום מזוני משמע בעל חוב לא משתכח בשום ענין דנפרעין ומסתמא רב אסי ורב יוחנן אית להו חזקה דריש לקיש דהכי הלכתא כדפסיק בשמעתין. עכ"ל התוס' - ויחזינן שמדגיש טובא שלא סברו ר' יוחנן ור' אסי כאביי ורבא אלא "אית להו חזקה דר"ל", אף שלא הוזכר שיטתם שם, - לכאורה היפך מדברי המהרש"א הנ"ל שפשוט ד"לית לן למימר בסוגיא סתמא דתלמוד התם אזלא שלא אליבא דהלכתא" - ואין צריך התוס' להדגיש זה?

והביאור בזה בפשטות נ"ל דקשה להמהרש"א רק הטעם שתוס' מסביר שהסוגיא לא קאי אליבא דרב פפא ואינו מפרש למה לא קאי לפי אביי ורבא, וע"ז הוא מסביר שאין ה"א לומר בהסוגיא דהתם אזל כמותם משום דזה לא כהלכתא וגם לא נזכר שם זאת הסברא, משא"כ כאן שתוס' מוכיח מגופיה דמימרא של ר' אסי ור' יוחנן ודאי שהתוס' צריך לומר שמסתמא הם סוברים כריש לקיש שבלאו הכי אין שום ראי'.

אבל עדיין צ"ל בדברי המהרש"א: שכאן הוא מסביר דלא קשיא להו למימר דההיא סוגיא סברה כאביי ורבא "דכיון דלא הוזכר שם זאת הסברא לית לן למימר סתמא דתלמוד התם אזלא שלא אליבא דהלכתא" עכ"ל.

ולכאורה הרי לפני"כ בא"ד כותב "ואין להביא ראי' מדלא קאמר הכא אע"ג דאמור רבנן אין נזקקים לנכסי יתומים קטנים אא"כ ריבית אוכלת בהן כו' דלא מיירי בקטנים אלא בגדולים דשמא משום רב פפא נקט מילתיה בגדולים". הרי מפורש שאפשר שהסוגיא אצלינו הולך אליבא דרב פפא אף דאינו כהלכתא (דף קע"ה) וגם לא נזכר סברת רב פפא אצלינו ומ"מ אומר התוס' דשמא הגמ' כאן היא לשיטת רב פפא היפך דברי המהרש"א. וצ"ע.



חסידות

צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה

הרב שלמה שמואל פליישמאן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בתניא פרק ד מסביר את המאמר "במקום גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו" בקשר לתורה שהיא חכמתו ית' שהוא א"ס, ומ"מ צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בדברים גשמיים וכו'.

ומביא דוגמאות להצמצום:

"תרי"ג מצוות" - תרי"ג הוא מספר מוגבל לא פחות ולא יותר וכך הוא הלל"מ, ואם יבא נביא ויאמר בנבואה שיש תרי"ב או תרי"ד מצוות הרי הוא חייב מיתה, וזהו צמצום לגבי א"ס. "ובהלכותיהן" - ההלכה היא כך ולא אחרת, לא פחות ולא יותר. "ובצירופי אותיות תנ"ך" - שהצירוף של האותיות חייבות להיות כך ולא אחרת ובלי שינוי אע"פ שהוא ג"כ אמת, כגון: במקום שכתוב בתורה כבש או שמלה א"א לכתוב כשב או שלמה, אע"פ שבמקום אחר כתוב כן ואי"ז משנה את הפירוש והמשמעות. ואם ישנו הרי הס"ת פסול מלקרוא בו. "דרשותיהן" שבאגדות ומדרשי חז"ל - הרי כל הדרשות תלויים בסמוכים מלא ויתיר, וסדר הכתיבה של כלל ופרט ופרט כלל, הרי זה מוגבל לסדר הכרחי, שאם ישונה הרי תשונה ההלכה. "שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עוה"ז" - שזהו הרי וודאי ירידה עצומה מדרג' א"ס עד גשמי. "ובצירופי אותיות גשמיות בדיו על הספר" - ג"כ זה מאוד מוגבל שהכתיבה צריכה להיות על הספר, והדיו צריך להעשות כפי שההלכה למשה מסיני, ודווקא מהסממנים המיוחדים וכו', ואם שונה ה"ה פסול. "עשרים וארבעה ספרים" - גם זהו הגבלה של מספר -24- דוקא לא פחות ולא יותר. "שבתורה נביאים וכתובים" שוב חלוקה לשלש תנ"ך שזהו הגבלה.

וצריך להבין מדוע מחלק את כל הדוגמאות הנ"ל לשניים, שבתחילה מביא (1 תרי"ג, 2) הלכותיהן, (3) צירופי אותיות, (4) דרשותיהן, וממשיך להסביר הסיבה לצמצום "בכדי שכל נשמה ... שבגוף תוכל להשיגם, ומשל המים שיורדים וכו' כך התורה ירדה ... עד שנתלבשה בדברים גשמיים", ושוב רשימה של דוגמאות (1) הלכותיהן, שכבר הזכיר מקודם וכאן חוזר ע"ז, (2) צירופי אותיות, שגם כבר הזכיר מקודם, אלא שכאן מוסיף "בדיו על הספר", (3) 24 ספרים, (4) תנ"ך, וממשיך "בכדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן" - שגם את זה כבר הסביר קודם.

ולכאורה הי' יכול לאחד את כל הדוגמאות או לפני משל המים, או לאחר משל המים, ואז לומר הסיבה "בכדי שכל הנשמה וכו'" פעם אחת, ומדוע פיצל הדוגמאות ומפסיק באמצע במשל המים, כך שצריך לחזור על הסיבה ובכדי ש"תהא כל הנשמה וכו'" פעמיים. וצ"ע.

ב. באגה"ק סימן י' מדבר על אותו ענין "שהתורה נמשכה מבחי' גבורה שהיא צמצום האור והחיות הנמשכות מאור א"ס ב"ה, כדי שתוכל להתלבש במעשה המצוות שרובן ככולם הן בדברים חומריים", ומביא דוגמאות: ציצית ותפילין וקרבנות וצדקה. וכן ש"המצוות יש להם שיעור מצומצם כמו אורך הציצית ... והתפילין ... והלולב ... והסוכה ... והשופר ... והמקוה ... וכן בקרבנות יש להם שיעור מצומצם לזמן ... וכן מעשה הצדקה".

ולכאורה: (א) מדוע כל הדוגמאות של פרק ד' בליקו"א שונים מכל הדוגמאות של אגה"ק י'.

(ב) בפ"ד אומר "עד שנתלבשה בדברים גשמיים", ובאגה"ק י' אומר "כדי שתוכל להתלבש ... בדברים חומריים".

ויש לתרץ לכאורה שאם נתבונן נראה שבפ"ד מביא הדוגמאות על התורה עצמה: דרשות, הלכות, דיו על הקלף, 24 ספרים, תנ"ך, וכן כל הדוגמאות הם על לימוד התורה. וכן בסיבת הצמצום אומר "בכדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן", "בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה".

ואילו בסימן י' באגה"ק הדוגמאות הם על המצוות: ציצית, תפילין, קרבנות וכו', ולכן בסיבת הצמצום אומר "כדי שתוכל להתלבש במעשה המצוות".

ולכן בפ"ד כותב גשמיות, ואילו כאן מביא שהמצוות הם בדברים חומריים.

אבל הא גופא צריך ביאור שהרי גם בפ"ד מדבר על המצוות, כי מזכיר "חכמתו ורצונו" שהם המצוות ובכל הפרק כולו מזכיר "תורה ומצוותיה", כמ"ש "ולקיימן כל מה שאפשר לקיים במעשה", וכן גם בסימן י' מדבר על התורה "התורה נק' עוז" "התורה מקורה ושרשה"*.



יסוד האש והמים בנפש האלקית

הת' שניאור זלמן קפלן
תות"ל - 770

בפ"ג בתניא מבאר אדה"ז איך ההתבוננות בגדלות ה' באמצעות חכמה ובינה מולידות יראת ה' ואהבתו "ושוב יתלהב לבו באהבה עזה . . ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה והיא כלות הנפש כדכתיב . . וכתיב צמאה לך נפשי וגו' והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלקית כמ"ש הטבעיים וכ"ה בע"ח שיסוד האש הוא בלב ומקור המים והליחות מהמוח . . שהיא בח' חכמה שנקרא מים שבנפש האלקית".

והקשו, שלכאוי אי"מ מה נוגע כאן שהצמאון הוא מיסוד האש וכ"ש מה שמביא כהמשך לכך שמקור המים הוא מהמוח, והאריכות בזה.

(* לכאוי צ"ל דמכיון שבאגה"ק י' רוצה לבאר בהמשך האיגרת מעלת הצדקה שלמעלה מהשיעור "בלי גבול ומידה" שבזה ממשיך "אור עליון שלמעלה מעולמות", מקדים שבשאר המצוות אינו כן אלא הם מצומצמים ומוגבלים בעצם צורת עשייתן, וממשיכים רק מאור השייך לעולמות. ולכן מדגיש דווקא איך שעשיית המצוות היא בהגבלה ולא ההגבלה שבתורה. המערכת.

ולהעיר מתו"א לפ' מקץ בתחילתו (ועד"ז בכ"מ) "והנה יש ד' יסודות בנהפש האדם ארמ"ע. יסוד האש משכנו בלב. ומקור הליחות (נ"א המים והליחות - כבתניא) מהמוח ששם הוא משכן יסוד המים. והריאה שואבת כל מיני משקה וליחות מהמוח ע"י הקנה לקרר את חום הלב. וכך בנפש אלקית יסוד המים במוח היא בחי' חכמה ודעת בעבודת ה' במוחו ובמחשבתו. . והיינו ההתבוננות בבחי' התפשטות גדולתו ית' . . ויסוד האש הוא הצמאון שבלב המבין בהתבוננות בגדולתו ית' . . ולזאת כלתה נפשו אליו ית' באהבה עזה כרשפי אש . . כטבע אור האש שנמשך בטבענו מלמטלמ"ע. משא"כ בחינת המים הוא מלמעלה למטה שהמים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך דהיינו שממשיך על נפשו אור ה' זו תורה ומצות להאיר על נפשו גם בהיותו למטה בבחי' בעל כרחך אתה חי כו' וכמו שהמים מכבין אש כך עי"ז ירוה צמאון נפשו כמ"ש הוי כל צמא לכו למים. .".

ולכאור' לפי"ז יובן מה שמביא אדה"ז דלאחר שמבאר את עוצם הצמאון הנולד מההתבוננות המביא לכלות הנפש, נחוץ להדגיש שאין זו התכלית אלא יש להרוות צמאון זה ע"י שממשיך על עצמו בחי' המים שבנפש. כשם שהמים מכבים האש. ולכן מדגיש שהצמאון הוא מיסוד האש ומקור המים והליחות מהמוח.



רמב"ם

גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון תשפה הקשה הת' ממ"ר שי' על סדר ההלכות ברמב"ם בהל' מקואות, שהרמב"ם מתחיל (בפרקים א-ג) בפירוט דיני טבילה וחציצה, ורק בפרק ד' ואילך

מתחיל להסביר את דיני בניית המקוה והמים הכשרים בו, היפך מהסדר הפשוט בסברא שלכל לראש צריך להיות המקוה עצמו על כל דיניו, ורק לאחר מכן שייכים פרטי טבילה וחציצה.

ומבאר ע"פ שו"ת צמח צדק (חו"מ סי' ו סק"ה): "...המקוה אין שייך לומר עליו שנדון עליו בפ"ע, זולת הצירוף דטמא הבא לטבול בו, דהא למאי חזיא בפ"ע, אם לא לענין טבילת הטמא, ובלי טבילת הטמא בו לא שייך לקרות בו מקוה כשר או פסול, וא"כ האיך תעמידנו על חזקת כשרות, מה ענין שם כשרות או פסולות אם לא יטבול בו הטמא". עיי"ש. ועפ"ז י"ל שלכן סידר הרמב"ם דיני הטבילה דהאדם במקוה לפני דיני החפצא דהמקוה עצמה, כי אכן כל החפצא דהמקוה עצמו מתחיל רק לאחר שיש גברא הטובל. וראה עוד שם.

ולכאורה זה תמוה, דהיכן מצינו אחרת מכך, שיהיה חפצא של מצוה בהלכה בלי גברא, ולדוגמא - הלכות שופר סוכה ולולב, ששם הרמב"ם מפרט תחילה את החפצא ואח"כ דיני הגברא (ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תשע"ח ע' 43), וכי ישנו שופר בלי תוקע, או סוכה בלי היושב בו, או לולב בלי המנוענע בו?

פשוט שכל גברא וחפצא שבתורה כולו הרי החפצא נמצא רק כדי שהגברא, היהודי, יקיים בו את המצוה, ובלי זה אין כאן חפצא. ובכל זאת ניתן לדון ולחלק בגדרי ההלכה שדברים מסוימים הם גדר בגברא או בחפצא.

ונראה דמוציא דברי הצ"צ מהקשרם, שאין הוא מחדש כלום בדבריו בנוגע לגדר המקוה, שדוקא בו אין חפצא בלי גברא, אלא הנדון שם הוא האם ניתן לקבוע חזקת כשרות למקוה אלעתיד בלי להתחשב בחזקת טומאה של הטובל בו, וע"ז כותב הצ"צ שא"א, כיון שכל חזקת הכשרות שאתה רוצה לתת למקוה הרי משמעו שהטובל בו יוכל להיטהר מטומאתו, והרי זה א"א כיון שזה שיבוא להיטהר הרי יש לו חזקת טומאה, וא"א להפריד את המקוה מהטובל בו. ראה שם בדברי הצ"צ. במלים אחרות: א"א לקבוע גדר בחפצא באם זה "לא מסתדר" עם הגברא. אבל ודאי שגם לדברי הצ"צ ניתן לפרט ולדון בדיני המקוה לפני

שמפרטים ודנים בדיני הטובל בו. כמו שניתן לדון על תפילין כחפצא לפני שדנים בגברא המניח תפילין.

וא"כ, לאור הנ"ל הדרא קושיא לדוכתיה, למה מפרט הרמב"ם בהל' מקוואות דיני הטובל לפני שכותב דיני המקוה?

ובדוחק קצת י"ל שזה כיון שההלכה הראשונה בדיני המקוה, שצריך ארבעים סאה מים, הוא רק פרט ותוצאה מדיני הטובל: "...שיהיה בהן כדי להעלות בהן טבילה לכל גוף האדם בבת אחת..." , ולכן באים תחילה דיני הטובל ואח"כ, וכתוצאה מהם, מגיעים לשיעור המקוה שצריך שיהיה בהם מ' סאה מהם. זהו דין תורה. ולאחריו מפרט הרמב"ם (מתחיל מהלכה ב') דיני מים שאובין שאינו אלא מדברי סופרים.



הלכה ומנהג

דין המתפלל בדרך

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, וועסט בלומפילד, דעטרויט

בשו"ע אדמוה"ז או"ח סי' צה סעיף ה כתב דמי שנמצא בדרך שמותר לו להתפלל השמונה עשרה בדרך.

והנה לכאורה יש סתירה בדברי רבינו, כאן אומר רבינו "ומ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית ואין בזה משום אין מחמיצין על המצות וזריזין מקדימין למצות כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", אבל עיין בסי' כה סעיף ד בשו"ע רבינו: "וכן אם תפילין מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין

משהין את המצות אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה בשעתה חביבה".

וא"כ מדבריו בהלכות תפילין מוכח דאין משהין את המצוה אע"פ שאם ימתין יעשה המצוה אח"כ באופן יותר מובחר.

והנראה לומר שהיסוד להא דאמר רבינו שאין בזה משום אין מחמיצין את המצות כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר - הוא התרומת הדשן סי' לה שסובר שיותר להמתין כדי לקדש הלבנה במוצאי שבת כיון שמתכוין לקיים המצוה כשהוא לבוש בבגדי שבת. ועיין בשו"ת חכם צבי סי' קו שמביא התרומות הדשן, וכותב שכל זה אינו שייך כי אם במצוה אחת אבל לא בשתי מצות, זאת אומרת שאסור להשהות חד מצוה כדי לעשות מצוה אחרת באופן מובחר יותר, והטעם הפשוט בזה הוא, מפני שגנאי הוא להמצוה שהוא מאחר, וע"כ אם הוא מאחר אותו המצוה שהוא יעשה אחר כך רק באופן יותר מובחר לא נקרא בזיון לאותו המצוה.

והנה בהלכות תפילין כשכותב רבינו שיניח תפילין מיד שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ ה"מצוה יותר מן המובחר" - הנה מה שכותב רבינו שאם יניח תחילה הטלית ואח"כ התפילין שאז נקרא מצוה יותר מן המובחר, היינו משום שמעיקר הדין צריך תחילה להתעטף בטלית ואחר כך יניח התפילין ש"תדיר ואינו תדיר תדיר קודם", וא"כ מה שהוא עושה המצות באופן שתדיר קודם אינו מראה שום מעלה בהתפילין אדרבה הוא מראה חסרון בהתפילין, וע"כ אם יאחר הנחת תפילין כדי ללבוש הטלית קודם משום תדיר ואינו תדיר נקרא ביזוי מצות תפילין ונופל עליו האיסור של אין משהין ומחמיצין המצוה.

אבל כל זה לא שייך למי שממתין להתפלל כדי להתפלל אחר כן בכוונה יתירה.



זמן הברכה לנטילת ידיים שחרית

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי דספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' ו ס"ב-ג: יש נוהגים כשמשכימין בבוקר ורוצים לילך תיכף ומיד לבית הכנסת להתפלל ממתנינים לברך על נטילת ידיים עד בואם לבית הכנסת ומסדרין ברכות על נטילת ידיים עם שאר ברכות השחר ... בד"א כשהולכין לביהכ"נ תיכף אחר נט"י ומתחילין מיד לסדר סדר הברכות אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפלה וכ"ש בדברים אחרים.

וראיתי מי שהקשה ע"ז מהמבואר בסי' קסו ס"א שאפילו הליכה מביתו לבית אחר נקרא הפסק, וא"כ מדוע עצם ההליכה לביהכ"נ אינה הפסק.

ולא היה לו להביא ממרחק לחמו (מסי' קסו דמיירי לענין תיכף לנט"י סעודה, ואינו שייך לענינינו מכמה טעמים). כ"א הי' לו להביא מסי' ח סכ"ב לענין הפסק בברכת ציצית "דההליכה מביתו לביהכ"נ חשוב הפסק", ובקו"א שם סק"ה מאריך לבאר את ההוכחות לזה מכמה סוגיות (ומחלק בין זה לדין תיכף לנט"י סעודה הנ"ל).

אמנם באמת גם סוגית 'הפסק בברכה' אינה שייכת לענינינו, כי אם סוגית 'כל המצות צריך לברך עובר לעשייתן', כמבואר בסי' זה ס"ה. ושם מבואר בקצרה שדין נט"י שונה משאר המצות, כיון שבע"כ נדחית הברכה עד לאחר הנטילה. ואעפ"כ מסיים שם אשר "כל מה שאפשר לקרב הברכה שתהא סמוכה להנטילה צריך לקרב ולא להפסיק בינתיים".

וביתר פירוט מבאר רבינו הלכה זו לקמן סי' קנח סט"ז: ואם שכח ולא בירך עד אחר הניגוב יברך אח"כ. ואע"פ שכל המצות שלא בירך עליהן עובר לעשייתן אינו מברך עליהן לאחר גמר עשייתן, מ"מ מצוה זו כיון שלפעמים א"א לברך עליה קודם עשייתה ... ומ"מ אם נזכר אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך ענט"י ... שכיון שהנטילה אינה אלא בגלל

האכילה כל שהתחיל לאכול שוב לא שייך לברך על הנטילה שכבר חלפה ועברה ... אין סברא כלל שיוכל לברך עליה לעולם אלא מיד אחרי עשייתה.

הרי לנו מכל הדברים האלו, אשר הפסק בין נט"י לברכה אין לזה קשר לסוגיית הפסק בברכה, כ"א לסוגיית שאין סברא לומר שיוכל לברך אחר שחלפה ועברה המצוה. וא"כ בנידון דידן שנט"י היא הכנה לתפלה א"כ כל זמן שלא התפלל יכול לברך ענט"י, כמבואר לפנינו בסי' ו ס"ב.

ובזה מיושב בפשטות מה שהאריך לרדן זה כמה, בטעם הדבר אשר אנו מברכים ענט"י בשחר אחר הנטילה השניה, ולא מיד אחרי הנטילה הראשונה, אף דלכאורה הוי הפסק בין נטילה הראשונה לברכה. ומטעם זה הקשה גם על מ"ש בבדי השלחן סי' ב סקט"ז, דלא אמרינן בזה חליף שעתא, ונכנס לדחוקים גדולים. ועפ"י האמור לעיל, ברורים כל הדברים האלה מבלי כל קושי.

ובזה מובן גם טעם הדבר, אשר נוהגין בחדרי תינוקות של בית רבן, לחנך את ילדי ישראל בברכות השחר בבואם לחדר ולתלמוד-תורה, ומתחילים עם ברכת ענט"י - אף שכבר עבר זה כמה זמן מעת נט"י של הילדים בבית, לפני ההליכה לחדר. ואין בזה חשש הפסק וברכה לבטלה, כאמור לעיל.



כל האמור בזה הוא להלכה למעשה, עד מתי יכול לברך אחרי נט"י. אמנם לכתחלה הורה רבינו בסי' ו ס"ה, אשר "כל מה דאפשר לקרב הברכה שתהא סמוכה להנטילה צריך לקרב ולא להפסיק בינתיים".

וע"ז הקשה שוב, ממה שאין אנו נוהגים לברך ענט"י אחרי הנטילה הראשונה שליד המטה, ואין חוששין להפסק שבין הנטילה הראשונה, שהיא עיקר הנטילה לדעתו, לבין אמירת הברכה ענט"י.

אמנם בזה אנו באים להלכה השניה אשר מבאר רבינו בסי' קנח סט"ז: "ועוד שגם הניגוב הוא מן המצוה" ומטעם זה הוי

עובר לעשייתה, שהיא גמר המצוה. והרי כן מצינו גם במצות ציצית ותפילין, שאם אינו יכול לברך בעת עשיית המצוה, יכול לברך קודם המשמוש, כיון שהוא חלק מעיקר המצוה (ראה שוע"ר סי' יח ס"ז. סי' כה סכ"ג. סי' ל ס"ג. סי' סו ס"א). וכן הוא גם בנט"י, כיון שנט"י השניה היא עם כל ההידורים, לכן היא עיקר המצוה, ומקרי שפיר עובר לעשייתה.

ויתירה מזו, אשר עיקר נטילת ידים שחרית היא הנטילה השניה, ולא הראשונה שליד המטה, כי נט"י הראשונה אינה מועילה כלל לנט"י שחרית - כ"א להסיר את טומאת הידים, כדי שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים, כמבואר בכ"מ. ולכן נוהגים בפשיטות אשר נט"י שליד המטה היא בלא מגבת על היד, אשר אסור לברך עליה לשיטת רבינו הזקן בסידורו, שכותב: גם צריך ליהרר אפילו לעכב ... שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה ... לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר.

ובאמת נטילת ידים שחרית עם מגבת על היד היא מוכרחת הרבה יותר מאשר בנט"י לסעודה, כי בנט"י לסעודה הוא רק לכתחלה, שהרי גם בלא מגבת אפשר להזהר שלא לנגוע בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה, משא"כ בנט"י שחרית, אשר היא בסירוגין, אינו במציאות כלל להזהר בזה בלי מגבת, ואינה מועלת כלל, ואסור לברך עליה לשיטת רבינו הזקן בסידורו.

מכל זאת מובן, אשר הנטילה הראשונה שליד המטה אינה אלא כדי שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים, ואין לברך עליה. וא"כ אין כל מקום לדון אודות הפסק בין הנטילה שאצל המטה לבין הברכה שאחרי הנטילה השניה, שהיא עיקר נט"י שחרית.



קידוש בליל ש"ק בין השעה שש לשבע [גליון]

הרב יי"צ איידעלמאן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם [תשפ"ו] הביא הת' שדב"ל שמועה בשם הגרז"ש דווארקין שאף בזמן שמשנים השעון לשעון קיץ אין לקדש בליל ש"ק בין שעה שש לשבע אף שאינה השעה השביעית האמיתית - ואיני יודע מה מקור שמועה זו, אמנם הרשום בזכרוני כך הוא:

לערך בשנת תשל"ח שאלתי את הגרז"ש דווארקין ז"ל מהו זמן שעה שביעית שבו נזהרים מלקדש בליל שבת, וענה לי משש עד שבע. הראיתי לו המובא בלקו"ש חי"א שחצות הוא האמצע בין הזריחה והשקיעה. וענה לי: אני יודע מהמכתב הזה, זמן השעה השביעית הוא משש עד שבע. שאלתיו האם גם בקיץ, וצחק מזה ואמר שבשעון קיץ הוא משבע עד שמונה.

ומובן שיש הבדל מהשעונים שמזיזים הנה והנה, (כמו בקרית גן ישראל ועוד מוסדות לנוחיות התלמידים) וכל בר בי רב יודע שאין זו השעה המקובלת, ובכלל זה גם שעון קיץ, ובפרט שבכמה מקומות אינו מוחלט הזמן שיקבעוהו. משא"כ ההחלטה מוחלטת ומקובלת על כולם לחלק את כל העולם לפי השעון המקובל, כנראה, על זה כוונת הרבי שלא דייקו בזה לחשב מהו הזמן האמצעי. וצ"ע במקומות שהחצות האמצעי הוא בשעון הרגיל בשעה 1.



פשוטו של מקרא

הערות בפירש"י על התורה – ספר בראשית

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ד"ה ויזכור אלקים את נח (ח, א) (ד"ה השני))

מה זכר להם לבהמות זכות שלא כו' ושלא שמשו בתיבה.

ויש לשאול: א. מה מכריח בכלל רש"י לפרש תיבת ויזכור "מה זכר להם כו'" שיש כאן זכירה של מעשים טובים וכיו"ב, והרי י"ל שויזכור כאן הוא כפשוטו, שזכר את הצער שלהם, שהרי לא ישארו לעולם בתיבה, והחליט לעצור את המבול וישוכו המים.

ב. ואם אכן צריך לפרש, למה לא פירש גם גבי בני נח, "מה זכר לו כו'".

ג. הרי כל ביאורו הוא מה זכר להם לבהמות כו' מעתיק מהפסוק תיבות ויזכור אלקים את נח, והרי על נח אינו מבאר כלום, רק על הבהמות, והי' צריך לעשות דיבור המתחיל "ויזכור גו' ואת כל החי'" (או רק "את כל החי'").

ד. גם אם צריך לבאר מה זכר להם כו', למה לא מספיק ענין אחד - ע"פ פשש"מ - "שלא השחיתו דרכם קודם לכן", ומביא גם "ושלא שמשו בתיבה".

וי"ל בדא"פ, דבפשטות כשכתוב ויזכור אלקים, זה לבד אומר דרשני, שהרי לא שייך לפניו שכחה, וע"כ שהי' כאן ענין מיוחד שהי' בכוחו לעורר כביכול זכרון ורצון מיוחד, והנה על נח, אין (כ"כ) צורך לפרש מה זכר כו', שי"ל שכיון שפירש"י לעיל ב ד"ה ויזכור אלקים, זה השם מדת הדין ונהפכה למדה"ר ע"י תפלת הצדיקים כו', וא"כ הרי רואים שנח התפלל, ובודאי תפלתו עוררה כביכול זכרון מיוחד.

משא"כ בחי' ובהמה, הנה זה שלא השחיתו דרכם בלבד, הרי זאת היתה סיבה על עצם הישארותם בחיים, שיכלו להיכנס

לתיבה. אבל מזה שכאן כתוב ויזכור אלקים גו' משמע שהי' - כנ"ל - ענין מיוחד שעורר כביכול למעלה, ולכן פירש"י שחוקן ממה שלא השחיתו דרכם לפני זה, שזה הי' התנאי הראשון לעצם הכנסם לתיבה, גם לא שמשו.

וי"ל שענין זה הוא ענין מיוחד, שהרי בפשטות לא נצטוו במפורש כנח. ולכאורה ענין זה דומה ל"לא השחיתו את דרכם", שגם בזה לכאורה לא נצטוו במפורש (כמו שמצוים לאנשים), אלא שהם בעצמם התנהגו בדרך ישרה, ועד"ז שמרו על עצמם מתשמיש. ולכן ראוי בודאי ששני ענינים אלו ימליצו בעדם ש"ויזכור אלקים. . . ואת החי' ואת הבהמה". ולכן אולי מזכיר גם ענין של "לא השחיתו את דרכם".

ויש להוסיף, ואולי זה העיקר שרש"י למד כן מזה שהפסוק כלל את כולם בפסוק אחד, מבלי הבדל, הרי שאצל כולם היו אותם ענינים שבשבילם נזכר ה' עליהם.

ועפ"ז יומתק למה פתח רש"י בד"ה ויזכור אלקים את נח וגו' וממשיך "מה זכר להם לבהמות כו'" שכנ"ל תמוה שאם רש"י בא לבאר זכות הבהמות הי' צריך להעתיק בד"ה "ויזכור גו' ואת כל החי'", שעפ"י הנ"ל, זה כל עיקר הראי' שהתורה הזכירה כאן את נח ביחד עם כל החי, ולכן הדגיש רש"י את זה ע"י שהעתיק "את נח וגו'".

ועפ"ז יש אולי לבאר מה שרש"י מפרש בד"ה ויעבר אלקים רוח, רוח תנחומין והנחה עברה לפניו, שלכאורה אין זה פשש"מ בכלל, שהרי תיבת ויעבר הוא פועל יוצא (בנין הפעיל) שהעביר רוח על מישהו אחר, ורש"י מבאר שרוח עברה לפניו.

אלא שי"ל שאם כפשש"מ שהעביר את הרוח כדי שלא יהי' יותר המבול, הי' צ"ל ויעבר רוח על המים וישוכו המים. ועוד, הרי זה כתוב בפסוק שלאחרי זה ויסכרו מעינות תהום וארובות השמים ויכלא גו', וא"כ כל חצי הפסוק ויעבר אלקים רוח על הארץ גו' מיותר. אלא שבע"כ תיבות אלו אינן מדברות על גוף ענין עצירת המים, שזה באמת מדבר בפסוק שלאחרי. וכאן מדבר בענין הפיכת רוח של זעם לרוח של הנחה. וזה קשור עם תחילת הפסוק ויזכור אלקים גו'. שכפירש"י מה זכות ראה להם

כו', שהי' ענין של זכירת זכות, וזה גרם שרוח תנחומין והנחה עבר לפניו, שעפי"ז גם מובן למה כתוב על הארץ ולא על המים, שאינו מדבר כאן על המים עצמם אלא על הרוח של תנחומין והנחה. וזה לא שייך למים, שהמים - המבול - היו תוצאה של הרוח זעם, וכאן מדבר על הרוח זעם עצמו.

ועפי"ז גם מובן מה שרש"י מפרש על "על הארץ" (לא כפשוטו שכפשוטו אינו מובן, שהי' צ"ל יותר טוב על המים, (כנ"ל) אלא הכוונה) על עסקי הארץ. והיינו הדברים שגרמו למבול, שזה החמס וכו', אבל עכשיו שזכר את נח ואת החי' שלא השחיתו את דרכם ולא שמשו, זה גרם שעברה לפניו תנחומין וכו' על עסקי (הלא טובים שהיו לפני זה על) הארץ.

ולכן "וישוכו המים", וגם כאן (כמדומה) אין רש"י מפרש על המים עצמם. אלא על ה"הנחת חמה" שהי' מקודם, שזה גרם ל"מים" (=המבול), וזה שכך. ומה שפירש"י תיבת ויעבר מלשון "עברה" מבנין פעל ולא כפשוטו בבנין הפעיל י"ל שרש"י בא רק לבאר את התוכן, אבל אינו זו מפרש"י שהעביר כביכול את רוח התנחומין והנחה לפניו.

ד"ה כי אם בית אלוקים (כח, יז)

א"ר אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא הסולם הזה כו' ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש כו' נמצא סולם שרגליו בבאר שבע כו' אמצע שיפועו נגד ירושלים, וכלפי שאמרו רבותינו שאמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה.

כלומר, התיאור מה שרש"י מביא שאמצע שיפועו נגד ביהמ"ק בירושלים, ונמצא ששם שכב יעקב, זה מתאים (כלפי, כלומר, זה מתאים) עם מה שאמרו חז"ל שאמר הקב"ה על יעקב צדיק בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, שלכן "שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה כדי שילין שם".

אלא שקודם בפסוק יא, שכתוב שם וישכב במקום ההוא עדיין לא ידענו ש"מקום ההוא" הי' במקום של ביהמ"ק, ולכן לא פירש"י שם כלום וכאן כשאמר יעקב (בפסוק י"ז) "אין זה כי אם בית אלקים גו'" מבאר רש"י איך זה מתאים באופן גיאוגרפי, שאז יותר מובן לנו מה "שאמרו רבותינו שאמר הקב"ה צדיק בא

לביית מלוני ויפטר בלא לינה" שלפי התיאור של הסולם הרי הי' יעקב (כשלן) בדיוק במקום ביהמ"ק, וזה נקרא "בית מלוני".

וממשיך רש"י "ועוד אמרו, יעקב קראו לירושלים בית א-ל", שהרי לפי התיאור של הסולם (הנ"ל), הי' ירושלים באמצע שיפועו ושם לן יעקב, וכשהשכים קרא למקום ההוא בית א-ל, הרי ש"יעקב קראו לירושלים בית א-ל".

אבל התורה הרי אומרת "ואולם לוז שם העיר לראשונה", ולא "ירושלים שם העיר לראשונה". ע"ז מוסיף רש"י "אומר אני שנעקר הר המורי' ובא לכאן כו'" שבאמת המקום שלן יעקב הוא לוז, כי כבר עבר את ירושלים, אלא שנתן דעתו לחזור וחזר עד לוז, וה' עשה לו נס (כדי שלא להטריחו) וקפצה לו הארץ, שנעקר הר המורי' שבירושלים ובא ללוז, ונמצא שהכל על מקומו יבוא בשלום, שצדקו דברי רז"ל ש"יעקב קרא לירושלים בית א-ל" וגם הפסוק "לוז שם העיר לראשונה", מובן, מפני שבתוך לוז הי' ירושלים.

ד"ה בא גר (ל, יא)

...ולא ידעתי על מה נכתב תיבה אחת, דבר אחר למה נקראת תיבה אחת בגד, כמו בגדת בי כשבאת אל שפחתי כאיש שבגד באשת נעורים.

ולכאורה אם יש לרש"י הסבר למה נקראת תיבה אחת, למה אומר ולא ידעתי על מה נכתב תיבה אחת. והי' צריך לומר "ונכתב תיבה אחת כמו בגדת בי כו'".

אבל זה מובן בפשטות, שהרי הפירוש (הראשון) הפשוט בתיבת "גד" הוא מזל (טוב) ולפי ה"מדרש אגדה" שנוולד מהול, הפי' בתיבת "גד" כרות וחתוך (כמו גודו אילנא - כרתו את האילן - פסוק זה מובא ברש"י).

ולפי שני הפירושים אינו מובן על מה נכתב תיבה אחת.

וצ"ע אם בכל מקום שיש כתיב וקרי מפרש רש"י את הסיבה למה נכתב לא כמו שנקרא. וכמדומה שלא. ולמה אומר רש"י (דוקא כאן) לא ידעתי כו'.

ואולי מפני שבדרך כלל כשיש חסרון בכתיב זה מראה על חסרון ומיעוט בענין המדובר כאן, וכאן כיון ששני הפירושים מראים אחד על מזל טוב ואחד על נולד כשהוא מהול, הרי ששניהם דברים טובים. א"כ אין סיבה בפשטות למה שיכתב חסר.

ועל זה רש"י מוסיף "דבר אחר למה נקראת תיבה אחת". ומדייק בלשון נקראת ולא כמו מקודם שאמר ולא ידעתי על מה נכתב תיבה אחת, שזה נשאר בקושיא. כנ"ל שכיון שמוכן התיבה הוא לטובה מופלגה לא מתאים שיכתב תיבה אחת (בחסרון הא') אבל למה נקראת תיבה אחת יש הסבר, שזה כמו בגד.

ולכאורה צ"ע, והרי אינה נקראת תיבה אחת, שהרי רק ה"כתיב" הוא בגד (תיבה אחת). אבל לקרוא צריך שתי תיבות בא גד.

וגם למה צריך רש"י לכתוב תיבת בגד ("למה נקראת תיבה אחת בגד") והרי יודעים אנו שנכתבה בגד, שהרי ע"ז מדברים כל הזמן, והי' צ"ל ד"א למה נקראת תיבה אחת שזה כמו בגדת בי כו'.

שעפ"ז יש אולי לומר שהכוונה ברש"י היא לא כ"כ על הקריאה של ה"כתיב" אלא בעיקר על הקריאה בפועל, שהקריאה, גם אילו הי' נכתב שתי תיבות, נראית כתיבה אחת.

- ועפ"ז מתורץ שפיר למה רש"י אומר "למה נקראת תיבה אחת" וגם למה (חוזר ו) כותב תיבת "בגד", שאכן בא להראות איך הקריאה מתקבלת (גם אילו הי' נכתב שתי מלים) -

שבאמת מצד טעם זה מוכן היטב למה נכתב תיבה אחת, שמכיון שיש כאן רמז בתיבות בא גד - בקריאתן - לבגידה, לכן נכתב בתיבה אחת. שאז גם אם אני קורא אותה לשתי מלים - שכך צריך להיות - נראה הרמז ב"כתיב", ואז יש משמעות קרובה גם ל"קרי" - לכוונה זו.

ואם הנ"ל נכון, יומתק הלשון "דבר אחר" שברש"י, שלכאורה אינו מתאים כלל בהמשך הדברים, שלאחר שכותב "ולא ידעתי על מה נכתב תיבה אחת" הנה אם מצא בכל זאת

דרשה על כך, לא מתאים להקדים לזה "דבר אחר", שזה מתאים כשבא לבאר באופן אחר, אבל כאן אמר לפני זה ש"לא ידעתי כו" והי' מתאים הלשון "ויש לפרש" וכיו"ב.

ולפי הנ"ל, הרי זה ביאור באופן אחר, שלפי מה שנכתב "איני יודע על מה נכתב תיבה אחת". אבל "דבר אחר למה נקראת כו" על זה ישנו ביאור.

ד"ה את בניו ואת נשיו (לא, יז)

הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו'.

ואין להקשות כלל והרי הבן חמש למקרא עדיין לא הגיע לויקה עשו את נשיו גו', ושמטעם זה בדרך כלל כשרש"י בא להעיר על שינוי, מחכה למקום השני שבו יש השינוי, ואז מעיר למה (ואם רש"י לא עושה כן, יש טעם בדבר), כי בודאי זה שהתורה שינתה בלשון גבי עשו לכתוב מקודם "את נשיו" ואח"כ "את בניו" זה להראות גנותו, אלא שבודאי אין בכוונת התורה לגנות סתם, אלא כדי ללמוד מזה איך צריך להיות, שלא נלמד ממעשיו, וכיו"ב.

ואיך מודגש שזה גנאי, כשרואים אותו ענין אצל יעקב הצדיק, שיעקב הקדים זכרים לנקבות. ולא כל אחד זוכר לקרב שני פסוקים זה אל זה, שגבי יעקב זה בפ' ויצא (לא, יז) וגבי עשו זה ב(קרוב לסוף) פ' וישלח (לו, ו), לכן הביא רש"י השינוי שלגבי עשו לכאן. להראות צדקת יעקב וללמוד ממנו.

ולהעיר שבפ' וישלח (לב, כג) כתוב גבי יעקב "ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו גו'" הרי שהקדים נשיו לאחד עשר ילדיו, אבל שם הי' במצב של סכנה, שהלכו לקראת עשו, וכמובן שבמצב כזה דואגים בתחילה לנשים שמוגנים פחות מאנשים.

- ובכמה מקומות מקדימים נשים לאנשים, לענין דין, ובקשת פרנסה וזה מפני שבשתה מרובה -

ובאמת הי' ענין של מלחמה עם השר כשנשאר לבדו בצד ההוא, הרי מובן למה הקדים הנשים לאנשים.

ד"ה וישלח יעקב מלאכים (לב, ד)

מלאכים ממש. צ"ע האם נכתב בתורה עד כאן מלאך שאינו מלאך ממש. שיש צורך לפרש שזה מלאכים ממש. וגם בפ' משפטים (שמות כג, ב) "הנה אנכי שולח מלאך" הכוונה מלאך ממש. ולכאורה רק בפ' חקת שכתוב וישלח משה מלאכים שם הכוונה שלוחים.

ואולי הטעם הוא מפני שעד כאן בכ"מ דכתיב מלאך, כתוב מלאך ה', או מלאך אלקים מלאכי אלקים. וכאן כתוב מלאכים סתם, הי' קס"ד שהם שלוחים ולא מלאכים ממש. לכן פירש"י ממש.

אמנם יש לעיין מה ההכרח לכך בפשש"מ, ואולי מפני דאי לאו הכי הרי זה סכנת נפשות, דשמא יהרגם, ולא יתכן שיעקב יעמיד את השלוחים בסכנות נפשות.

ד"ה גרתי (לב, ה)

ד... ד"א גרתי בגימטריא תרי"ג כלומר עם לבן הרשע גרתי כו'.

אולי נצרך רש"י ל"ד"א", כי לפי פי' הראשון לא נוגע להזכיר "לבן", שהרי העיקר הוא להודיע שלא נעשיתי שר וחשוב אלא גר, ובפרט שבוודאי ידע שיעקב הי' אצל לבן.

לכן פירש"י ד"א גרתי בגימטריא כו' עם לבן הרשע כו' שכאן ההדגשה "עם לבן (גרתי)" ורש"י מוסיף "הרשע" שלפי פירוש זה, זה כל החידוש שאפי' שגרתי עם לבן הרשע, אעפ"כ ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים.

ואעפ"כ (שכתוב "לבן") לא פירשו רש"י ל"ד"א" בראשונה, שבוודאי אין זה פשוט כ"כ כפירוש הראשון, שהרי זהו רק בגימטריא. (גרתי - תרי"ג).

ד"ה אלה תולדות יעקב (לז, ב)

אלה ישוביהם וגלגוליהם כו' סיבה ראשונה יוסף כו' על ידי זה נתגלגלו וירדו למצרים כו'. ומדרש אגדה דורש תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף כו'.

לכאורה מהלשון "ומדרש אגדה . . . תלה הכתוב כו" משמע שלפי פי' הא', הנה מה שאמר יוסף בן שבע עשרה גו', לא נקרא תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף, אלא שכל זה הוא כדי לבאר תולדות יעקב שזה פרט אחד (חשוב) בחיי יעקב, ביישוביהם ובגלגוליהם, ול"מדרש אגדה" זה בא לבאר את תולדות יוסף. ואז יש (לשאול ו)לומר (למה) תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף, וע"ז באה התשובה מפני "כמה דברים כו".

ועפ"י הנ"ל יש אולי לבאר למה נצרך ל"מדרש אגדה", מפני שיש לשאול לפי' הראשון שאם בא לבאר (רק) תולדות יעקב, אלא שסבה ראשונה (לגלגוליהם וישוביהם הוא) "יוסף בן שבע עשרה שנה וגו'" (שבגללו נתגלגלו למצרים), אין מובן למה צריך להזכיר שהי' בן שבע עשרה שנה, הרי אין זה נוגע כלל ל"תולדות יעקב".

- ואם בגלל שעי"ז יהי' לנו חשבון כמה שנים עזב יוסף את אביו, הרי אין זה שייך לתולדות יעקב, ואם כבר להזכיר שנותיו, הי' מתאים להזכירו במקום אחר, כמו ויוסף בן שבע עשרה שנה בהמכרו מצרימה ולא ליד אלה תולדות יעקב, שנראה (קצת) כסתירה, שמתחיל אלה תולדות יעקב, ומיד ממשיך יוסף בן שבע עשרה שנה ואינו מדבר על תולדות יעקב. (משא"כ אם אינו מזכיר שנותיו, אינו נראה כ"כ שמדבר על תולדות יוסף עצמו).

שלכן הביא את ה"מדרש אגדה", שלפי המדרש (כפי שנתבאר לעיל) בא הכתוב כן לדבר על תולדות יוסף עצמו, אלא שבזה תלוי גם תולדות יעקב, שכל תולדות יעקב הוא (כאילו) אלה תולדות יוסף וגו'. ולמה תולה הכתוב תולדות יעקב ביוסף, והרי היו לו עוד בנים ובטח אירעו להם עוד אירועים, אלא "מפני כמה דברים כו".

אבל אי אפשר לבאר פי' זה ראשון, כי ה"מפני כמה דברים כו" אלה לא כתובים כאן בפירוש (או ברמז) שיהי' משמע כך בפשש"מ, ואדרבא, בפשש"מ משמע שמדברים (רק) בתולדות יעקב, שמלבד שתחילת הפרשה היא וישב יעקב בארץ מגורי גו' שמשמע שבא לדבר ביעקב, הרי הכתוב אומר במפורש אלה תולדות יעקב. שלכן פירש"י בפירוש הראשון שמדובר כאן

בתולדות יעקב. ומה שמתחיל יוסף בן שבע עשרה גו', זה פרט בישובי יעקב וגלגוליהם.

אמנם גם לאחרי שני הפירושים עדיין לא מיושבת ההקדמה של (פסוק) וישב יעקב בארץ מגורי אביו גו', שהרי כבר כתוב לעיל לה, כז ויבוא יעקב אל יצחק אביו גו'. וא"כ ידוע לנו שהי' שם. ובפרט לפי מה שרש"י מבאר ש"אחר שכתב לך ישובי עשיו כו' פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו כו'" הי' מתאים להתחיל "ואלה תולדות יעקב".

ודוחק לומר שמתחיל ב"וישב יעקב גו'" שבזה מספר "ישובי יעקב". שהרי רש"י אומר "ישובי (ל' רבים) ותולדותיו בדרך ארוכה", ואילו פסוק זה הוא מספר בקצרה (מאד).

ולזה מביא פי' שלישי "ועוד נדרש בו וישב בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו כו'" שעפי"ז מתאים פסוק וישב גו' כאן (ודוקא לפני פסוק אלה תולדות יעקב, שעפי"ז נבין שפסוק וישב אינו מ"תולדות יעקב גו'". אלא) שבא ללמד שבקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף שזהו שמסופר להלן.

ומובן למה מביאו רש"י רק בפירוש השלישי, שזה עוד יותר רחוק מפשוטו של מקרא. שהרי ענין זה (בקש יעקב לישב כו') לא נמצא כלל בפשש"מ, ורק בדרך רמז מהקדמת פסוק וישב יעקב לאלה תולדות יעקב, שזה מכריח את הרמז הנ"ל, אבל לא (כ"כ) מתיישב בפשוטו של מקרא.



בראשית מב, כ: "ויעשו כן"

הת' זאב וו. גופין

תות"ל - 770

"ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן", קשה כוונת הכתוב "ויעשו כן", דאמאי קאי, והרי בפסוק כו מפרט הכתוב מה שעשו, ולמה מרמז כאן?

וי"ל שהכוונה היא, כשיוסף הציע להם הצעתו, שא' ישאר ויאסר במקום שהם כולם ישבו במאסר ושגם יביאו בנימין לפניו כו', הסכימו להצעתו. כלומר ש"ויעשו כן" הכוונה - שהסכימו.

דוגמא לזה: בבראשית א, ל מתואר שהקב"ה הקציע עבור כל חית השדה וגו' "ירק עשב" לאוכל (לאכלה) ואח"כ כתיב "ויהי כן". והקשה בפ"י בעה"ט הארוך על כוונת הכתוב ב"ויהי כן". ותירץ שהקב"ה הטביע בחיות שלא יתאוו לבשר אלא לעשב. מורם מזה, שמצינו תיאור של ויהי כן שקאי על תכונה או שינוי בנפש, ולא דוקא על פעולה בפו"מ.

אך קשה להעמיס דוגמא הנ"ל לנדו"ד, ובעיקר מפני ששם מובא הל' ויהי, שכן הי'. ומונח זה ("היה") בנקל אפשר לפרשו על מצב רוחני (תכונה או שינוי בנפש וכיו"ב). אבל בפרשתנו מובא הלשון "עשיה", שמוסבת על פעולה ממשית, מה ענין עשיה להסכמה והרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו?

אך הנה הקדמונים נעמדו על פי' המונח "עשיה", ויובא כאן דוגמא שתסתור קושיא הנ"ל. הרס"ג בפירושו על בראשית ג, כא (מאמרו של הרכבי "הקדם" תרסז-סח, הובא בפ"י רס"ג על התורה הוצאת קאפח) הסביר, וז"ל: ויעש ה' אלקי' לאדם ולאשתו אין פירושו שברא להם בגדים חדשים וחידש דבר, ואינו אלא שסבב להם סבות איך לעשות דבר שבו יתכסו . . . שגלה להם הצמר גפן והפשתן . . . ומצאנו שהלשון קורא את הגרם והסבוב עשייה והוא מה שאמר ה' ועשיתי את אשר בחוקי תלכו (יחזקאל לו, כז) ואין כאן שום דבר יותר מאשר סבוב וגרם. ע"כ הנוגע לעניננו. מורם מזה, שמצינו המונח עשיה גם על תיאור מצב החורג מפעולה ממשית. ובנדו"ד הוא "עשיית ההסכמה" של אחי יוסף.

לאחר כתבי הנ"ל ראיתי שכן פי' ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה', וז"ל: ויעשו כן: שהסכימו לעלות בלתי אחיהם האחד וחייבו את עצמם לו (ליוסף) להביא את אחיהם הקטן וזה מאמר יהודה ליעקב "העד העד בנו האיש" לפי שהתחייבותם לו בזה היתה בבית וועד שלו ומקום שררתו אשר נאספים שם שרי הממלכה וראשיה, עכ"ל. וברעיון קצת דומה פי' ברבנו בחיי שהסכימו ואמרו אנחנו תחת רשותכם וכו'.

אמנם הדבר צריך עדיין ברור בפשוטו של מקרא דהנה יש לחלק בין הדוגמא מ"ויעש להם חגורות" לכאן. דשם סיבת העשי' נחשב עשי', כיון שיש בזה עשי' גם לפועל. וע"ד דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה כמו"כ מה שהראה להם והם עשו נחשב זה ונייחס עשי' זו של הקב"ה. אך כאן, הרי לא עשו עדיין דבר כלל, והסכמתם ליוסף היא עדיין סיבה רחוקה להעשי' בפועל. והיינו, והוא העיקר - מפאת ה' עבר - ויעשו - שכבר עשו, והלא עדיין הם במצרים (כהוקשה בתחלה).

אך ה' אפשר לפרש כ"ז באופן אחר - שהכתוב אמר ויעשו כן ובכוונתו להמשיך ולתאר מה עשו. רק בינתיים הפסיק הכתוב עם "מאמר המוסגר" של כ-5 פסוקים ותיאר עוד כמה פרטים שארעו בהמשך, אך באמת פסוק כו הוא המשך ומוסב הוא לסוף פסוק כ.

ואין להקשות היכן מצינו "מאמרים מוסגרים" במקרא? דמצינו כן בכ"מ: שמות ו, יג: "ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים". ואין המשך לכתוב מה צוה. וכן הק' רש"י "ודבר הציווי מהו?" והשיב: "מפורש בפרשת שני' לאחר סדר היחס, אלא מתוך שהזכיר משה ואהרן הפסיק הענין באלה ראשי בית אבותם..." וכן הדגיש רש"י שוב פעם כשהמקרא סיים "מאמרו המוסגר" (בן י"ד פסוקים) ופי' בפסוק (שם) כט ופסוק ל "אלא מתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם חזר הענין עליו להתחיל בו". ו"שנה הכתוב כאן כיון שהפסיק הענין וכך היא השיטה כאדם האומר נחזור על הראשונות". וכן מצינו בבראשית לט, א, ויוסף הורד, פירש"י "חוזר לענין ראשון אלא שהפסיק בו כדי לסמוך ירידתו של יהודה למכירתו של יוסף לומר לך שבשבילו הורידוהו מגדולתו..." ראה גם פירש"י ש"א לא, א "כאדם האומר נחזור לענין ראשון", עיי"ש. ופירש"י שמות כג, כא "מחובר לראש המקרא". ופירש"י שם כה, ט "המקרא הזה מחובר למקרא שלמעלה הימנו", עיי"ש. ובראשית ג, כ "חזר הכתוב לענינו הראשון".

אמנם כן, שמצינו ראינו מא' מוסגרים בכתובים, אך דוחק לומר הכי כאן. ואבאר:

נראה בעליל מדוגמאות הנ"ל ש"גדרו" של מא' המוסגר בקרא הוא כאשר המדובר בקרא נפסק בהמשכו ונשאר דבר בלי הסבר. וכמו ויוסף הורד שקשה - הלא זה כבר מסופר מקודם. וע"ז מפרש רש"י כנ"ל (נחזור כו'). וכמו"כ ויצוום - בלי שיכתוב מה צוה. אך כאן לא נראה הפסוק מסוג הנ"ל. והא ראי' שרש"י לא עמד ע"ז כלל.

אשר מזה גופא שרש"י לא דיבר ע"ז (גם לא ברמז), משמיע שהדברים אינם נפסקים ואין על מה לעמוד ולפרש מפאת ענין ההמשך. ואשר לכן הדרא קושיא לדוכתא.

ועם טעם זה הנ"ל, שרש"י לא קם על זה, ניתן להוכיח ג"כ דלא כאופן הא' (כפי' הר"א בן הרמב"ם והבחי"י). [והכוונה דלא כמותו - בפשוטו של מקרא. כידוע שכמה דרגות בפשוטני המקרא, ובנידו"ד מדובר לפי פשטות הדברים וכידוע ומפורסם שיטת הלימוד ודרכו המוסלל של כ"ק - בלקו"ש והמפורסם א"צ ראי']. דהא מצינו ברש"י פר' בא (יב, כח) דכתיב שם: וילכו ויעשו בני ישראל כאשר ציוה ה' וגו' וע"ז כותב רש"י (מהמכילתא) וזלה"ק: וילכו ויעשו וגו'. וכי כבר עשו, והלא מראש חדש נאמר להם, אלא מכיון שקבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו". ע"כ.

ומזה שרש"י לא רמז לפי' כזהו ולא שמץ מינהו, הרי הוכחה ברורה שאין זה הפשט ב"ויעשו" דכאן, והדרא הקושיא שבתחלה לדוכתא ועצ"ע.

והמסתבר לומר בכ"ז, שהא שרש"י אינו עומד ע"ז הוא כי הדברים פשוטים מדי ואין צריך לפרש יותר מהנא' בפסוק במפורש. (וכידוע שיטת כ"ק בזה, וכנ"ל).

הלא השאלה מהו "ויעשו כן", והנסיון לפרש שקאי על ההסכמה כו' (כנ"ל באופן הא') נובע משאלה פשוטה: "ויעשו" - מה עשו. ועל זה הפי' הוא כפשוטו כהמשך הכתובים. שהתחילו ללכת מבלעדי שמעון על מנת להביא בנימין. וזהו קרוב למ"ש הר"א בן הרמב"ם אבל עם שינוי קצת: בוודאי שהתחלת כל המשך הענינים הוא ע"י שהסכימו לתנאו של יוסף

(עכ"פ בלית ברירה כו'), אך לא רק הסכמה בלב וכיו"ב כ"א הסכמה השייכת ונמשכת תיכף לעשי' בפועל. וההסברה בזה:

מ"ש "ויעשו כן" הוא הקדמה לכל הפסוקים הבאים אח"כ עד שבאו עם בנימין "ויעמדו לפני יוסף". וזהו פשוט כוונת הקרא, ש"ויעשו כן" - ומה עשו - הנה בתחלה התחילו להתווכח על מכירת יוסף ואח"כ הלכו ליעקב ואח"כ יעקב לא רצה לשלוח בנימין ואח"כ וכו' עד "ויעמדו לפני יוסף", ובזה נשלם שעשו "כן" כמו שיוסף אמר. ומה שבאמצע באים עוד פרטי הדברים אינו מפסיק הענין כלל, כ"א אדרבה, הן הן סדר המאורעות עד שנשלם הדבר כמו שציוה יוסף, וד"ל.



הפיכת סדום והצלת לוט [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים ש"פ וישב תש"ס העיר הרב ג. אבערלאנדער כמה הערות בפירש"י בס' בראשית.

אחד מהערותיו הוא על לשון הכ' בפ' וירא ט, יז "ויהי כהוציאם וגו'" בענין יציאת לוט מסדום לפני ההפיכה.

ושואל: לכאורה צ"ע דרך אחד הציל את לוט ומהו "הוציאם" לשון רבים, וצ"ע, עכ"ל.

לכאורה שאלתו שייכת גם להפסוק שלפניו שנאמר "...ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו ... ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר".

אלא שהיציאה מסדום הי' בו לא רק משום הצלת לוט אלא גם משום הפיכת סדום.

המלאך של הפיכת סדום לא הי' יכול להוציא לפועל שליחותו רק כשלוט עזב את המקום כמפורש בדברי המלאך אליו "כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה".

וממילא כשלוט "התמהמה" (וההפיכה הי' עלול להתעכב) אז "ויחזיקו" (שניהם) בלוט וכו' ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר.

ובפירש"י "ויחזיקו": אחד מהם הי' שליח להצילו וחבירו להפוך את סדום. לכך נאמר ויאמר המלט ולא נאמר ויאמרו, ע"כ.

כלומר שניהם השתתפו בפעולת יציאת לוט מן העיר אבל מטעמים שונים.

ומודגש זה גם בלשון רש"י יח, לג ד"ה ואברהם שב למקומו: ...ולפיכך ויבואו שני המלאכים סדומה להשחית, אחד להשחית את סדום ואחד להציל את לוט...

ולכן רק אחרי יציאת לוט מן העיר "ויאמר המלט על נפשך", כלומר, נגמר השותפות ומאז והלאה רק מלאך אחד מתייחס ללוט.

נמצא שהוצאת לוט מן העיר הי' חלק מהשחתת סדום שאחרת לא הי' ההשחתה יוצא לפועל.

ולכן כשמדברים אל לוט רק אודות יציאה מן המקום (יט, יב) "ויאמרו האנשים אל לוט ... הוצא מן המקום" אז בא הלשון בפסוק "כי משחיתים אנחנו ... וישלחנו ה' לשחתה".

עפ"י הנ"ל מובן השתתפות מלאך של הפיכת סדום ביציאת לוט מהעיר.



ציונים והערות ל'הערות קצרות לפירש"י בספר בראשית' [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים האחרון [תשפ"ו] כתב הרב ג. א. כמה הערות קצרות לפירש"י על התורה, וז"ל שם:

יד, ב ד"ה ברע וכו', - צריך ביאור אמאי דוקא את החמשה מלכים דורש רש"י את שמותיהם לגנאי, ולא אצל הארבעה מלכים, עכ"ל.

ועיין בגור ארי', וז"ל: ...ואף על גב דארבע מלכים הראשונים זכר שמם ולא דרשינן מידי, מכל מקום כאן אצל חמשה המלכים לא כתב שם בלע, לומר לך שאלו המלכים אין התורה מדבר בשמם אם לא בשביל שום דרשה, ולכך לא כתיב שם מלך בלע כי היכי שתדרוש שאר המלכים, וקל להבין, עכ"ל.

וז"ל לבוש האורה: בכאן אומר אני שקשה לרש"י למה הזכיר שמותם של ה' המלכים האלו ולקמן גבי יציאתם למלחמה אמר סתם ויצא מלך סדום ומלך עמורה ומלך אדמה ומלך צבויים ומלך בלע וגו' ולא הזכיר שמותם כלל כמו שעשה ג"כ לקמן גבי הארבעה מלכים שהזכיר שמותם כמו בכאן אלא לדרשם לגנאי על רשעתם, עכ"ל בנוגע לענינינו.

עוד שאל שם בהערות קצרות, וז"ל:

טו, ה ד"ה ויוצא אותו החוצה: אברם אין לו בן, אברהם יש לו בן - צ"ע דישמעאל נולד בשעה שהי' שמו של אברהם אברם, עכ"ל.

עיין בשפתי חכמים שכתב, וז"ל: אע"ג שהי' לו ישמעאל בעוד שנקרא אברם, דבנך הבא מן הכותית אינו קרוי בנך (קידושין סח, ב) ואין ראוי לירש אותו, עכ"ל.

ואולי בזה יובן דיוק בפירש"י, שבנוגע לשרה כתב "שרי לא תלד אבל שרה תלד", משא"כ בנוגע לאברהם לא כתב אברם אינו מוליד אברהם מוליד אלא "אברם אין לו בן", דהיינו בן הראוי לירש אותו, וכנ"ל.

ויש להעיר שהלשון בב"ר (פרשה מד אות יב) הוא אברם אינו מוליד אברהם מוליד.

ואולי שינה רש"י לשונו מלשון הב"ר לתרץ השאלה הנ"ל.

ועיין במזרחי וז"ל: וכך אמרו בב"ר אברם אינו מוליד אברהם מוליד, ואינו ר"ל אברם אינו מוליד כלל שהרי הוליד את ישמעאל טרם שנקרא שמו אברהם, אלא הכי פירושו אברם אינו מוליד בן הראוי ליורשו אברהם מוליד בן הראוי ליורשו, עכ"ל בנוגע לענינינו.

עוד שאל שם בהערות קצרות, וז"ל:

כד, א [צריך להיות כה, א] ד"ה קטורה שנאה מעשיה כקטורת - והנה ראה לעיל כא, יד ד"ה ותלך ותתע מפרש רש"י דחזרה לגלולי בית אביה וא"כ איזה מעשיה נאה כקטורת, הלא היתה עובדת ע"ז, עכ"ל.

עיינ בגור ארי', וז"ל: ...אף על גב דחזרה לגלולי בית אביה, אחר שראתה החסד שעשה עמה השם יתברך ששלח מלאך לה, והי' מעלה לה הבאר חזרה בתשובה.

ועיינ גם בשפתי חכמים, ובבאר השדה.



שונות

כיבוד אב זקן

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קאנזאס סיטי

ב"ספר התולדות אדמו"ר מהר"ש" מכ"ק אדמו"ר, מובא (בע' 9 ואילך) רשימה ארוכה מכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ אודות "הביכעל שרש מצות התפלה", ואיך שרבינו הזקן ביקש מהרבנית אשת הצ"צ ("נסתלקה ח' טבת תרכ"א שהי' ו' עש"ק ויגש" - שם) להביא איזה קונטרסים ממה שכתב הצ"צ, והביאה הדרוש "שרש מצות התפלה".

כשנודע להצ"צ עד"ז הקפיד וכו', והרבנית השיבה לו "כי שמעה אשר כיבוד אב זקן הוא יותר מכבוד אב, כי גם האב מחויב בכבודו..."

ובאם הבנתי נכון, הנה מענת הצ"צ להרבנית על טענתה הנ"ל ש"יעיין בדין", והבירור בפועל שנעשה יחד עם רבינו הזקן, (ואשר ע"פ הלכה "איז דער טאטע (הצ"צ) געווען גערעכט" - עיי"ש בארוכה) סבבה על הנושא של "כיבוד אב זקן" שמפני חשיבותו הרי"ז עולה על החיוב ד"כבוד בעלה".

ולכאורה יש לעיין למקור השמועה "אשר כיבוד אב זקן הוא יותר מכבוד אב", שהרי"ז לכאורה היפך ההלכה (עי' רמ"א, יו"ד סי' ר"מ ס"ק כ"ה: "י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מ"ד), ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו וראי' ממדרש גבי ויזבח זבחים וגו'").

והרי"ז היפוך ג"כ מפרש"י דפרשתינו שמפרש על "לאלקי אביו יצחק" - "חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו" (שמזה למדים שאכן יש חיוב גם ב"כבוד זקנו", ושכנראה הרי"ז המקור הכי ברור להלכה זו אשר חייבים גם בכבוד זקנו. ועייג"כ בט"ז שם שמשיג ע"ד המהרי"ק הנ"ל, וכותב: "בכבוד אביו יותר - כן פרש"י בחומש על ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק. ותימה על דעה הראשונה שהוא מהרי"ק דנעלם ממנו פירוש רש"י בחומש").

עכ"פ חזינן דלית מאן דס"ל שיהא כבוד זקנו חמור מכבוד אביו*, (וא"כ: א) מה מקור ה"שמועה" הנ"ל "אשר כיבוד אב זקן הוא יותר מכבוד אב",

ב) ועוד והוא העיקר: באם נכון ש"העיון בהלכה" היתה ע"ד "כיבוד אב זקן", הרי לכאורה מה פשר הדבר אשר רביה"ז אמר להצ"צ כי "ידעתי כי יש לך עיון בדבר הלכה, ואתה נוגע בדבר,

(* ולגוף הדבר, מצינו עכ"פ "הו"א של תורה" בנוגע עדיפות לכבוד אב זקנו על כיבוד אב, ומהם:

א) ב"משכיל לדוד" על רש"י הנ"ל, שכותב: "...ומ"ש שחייב בכבוד אביו יותר מאבי אביו, אצטריך. דלא תימא דכיון שהוא ואביו חייבים בכבוד זקנו, זקנו עדיף, קמ"ל דלאו הכי, שהרי כבוד אביו הוזכר בתורה וכבוד זקנו לא נזכר אפי' ברמז".

ב) ב"מדרש תלפיות" (א,א): "עוד נראה הדין הי' נוטה שיהי' האדם חייב בכבוד אבי אביו יותר מכבוד אביו משום שאביו חייב בכבודו, וכ"ש הוא שיהי' חייב. ואין הדבר כן כי אין האדם חייב להכיר ולכבד כי אם למי שהולידו והביאו לעולם... " (ועייג"כ ב"תשובה מאהבה" (פטד) שהעלה ג"כ הו"א כזה, אף שדוחה אותו להלכה).

(ועיין ג"כ בהמשך דבריו שם של ה"מדרש תלפיות" שכותב שלפי הרבינו יונה, ומנורת המאור וס' החרדים כבוד אבי אביו הוא מדאורייתא, ועי' בשד"ח ע' 628 (כלל קכ"א) שמקשה על דבריו, ואכמ"ל).

וכבד יהי' לך לכוין אל האמת, הנני חפץ לעיין עמך ביחד, און צוויי נפשות אלקיית אויף איין נפש השכלי וועלען קאנען מגלה און מברר זיין אמיתית ההלכה. " אשר מכ"ז משמע שהי' דבר מסובך וכו', בעת שלכאורה הרי"ז הלכה ברורה ?

ואולי אין הכוונה בבירור ההלכה לשאלה הנ"ל, אלא על מה שעלה בדעתו של הצ"צ וכו'. אבל אז צ"ע בנוגע להסיכום "אז דער טאטע איז געווען גערעכט", היינו אז ער איז געווען גערעכט במה שעלה בדעתו. וג"ז קשה להבין, שהרי: (א) רואים מה הייתה תגובתם של אדמה"א ואדה"ז; (ב) "באמת חזר בו (הצ"צ) אח"כ והצטער מה שעלה בדעתו..."

ואולי יל"פ באופן אחר קצת דהכוונה "אז דער טאטע איז געווען גערעכט" פירושו שמבחינת הלכה הי' צודק במה שאמר לגבי אב זקן, ושלאחרי"ז נעשה מזה במילא שאלה מסובכת - כיון שעלה בדעתו וכו'. ולפי"ז יתפרש היטב "באמת חזר בו (הצ"צ) אח"כ והצטער מה שעלה בדעתו..." וגם מובנים ההמשך בדברי אדמה"ז: "בכדי להוציא מלבך ... ואדרבה שמח תשמחנה כו'..." , שהרי"ז נוגע ל"פתח" וכו' על מה "שעלה בדעתו".

שו"ר שעפ"י אגרות קודש אדמו"ר מוהרי"ץ ח"ב ע' שכג לכאורה מוכח שזהו אכן מצד שעלה בדעתו לגרשה.

דזלשה"ק שם: "(ומכבוד אמי מורתי זקנתי הרבנית נ"ע שמעתי פ"א ששמעה מחמותה, שרבינו הגדול קרא אותה פ"א ובקש ממנה שתביא לו בחשאי הכתבים של אישה הצ"צ, וכן עשתה, וכשנודע אח"כ אל הצ"צ הקפיד עלי' מאד עבור זה, ונתעורר אצלו ספק אם רשאי לדור עמה (שנזרק מפיו הביטוי שלא ימחול לה לעולם), והי' ד"ת אצל רבינו הגדול, שפלפל עמו בזה כשתי שעות ונתחדשו חי' תורה מזה...)".

(אולם בספר התולדות ע' 10 קצת נוסחא אחרת: "בשמח"ת סיפרו לו (להצ"צ) אשר כ"ק רבינו הגדול ראה כתביו כנ"ל, והתרגש כ"ק אדמו"ר על אמי ואמר ברוגזא כי יגרשנה". ולאחר שמביא טענת הרבנית אודות כיבוד אב זקן כו', ממשיך: "כ"ק

אאמו"ר (הצ"צ) אמר כי יעיין בדין, ולפי שיש בלבו עלי' ע"כ עד אשר יגמור העיון לא יוכל לגור עמה".

ולכאורה, אשר הדין בהלכה הי' מצד ענין האחרון, לכאורה מוכח ג"כ מלקו"ד ח"א ע' 42, שהרי כותב שם: "עובדא הוה בתחלת שנת תקס"ז בענין שאלה חמורה שבה השתתפו גם כ"ק דודינו הרי"ל (אחי כ"ק רבינו הגדול) וכ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק צ"צ ובגלל זאת שהעביר (הצ"צ) על מדותיו זכה ...". ובהערה שם: "זה הי' ענין פרטי של כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק צ"צ עם הרבנית שלו כ"ק אמנו הזקנה על אשר הראתה הכתבים שלו לכ"ק רבינו הגדול, בהעלם דבר ממנו ושלא ברשותו".

אלא שצ"ע איך נכנס פתאום המהרי"ל לענין זה, שהרי בהרשימה הנ"ל ב"ספר התולדות" כתוב אשר רביה"ז אמר להצ"צ, "ידעתי כי יש לך עיון בדבר הלכה, ואתה נוגע בדבר, וכבוד יהי' לך לכוין אל האמת, הנני חפץ לעיין עמך ביחד, און צוויי נפשות אלקיית אויף איין נפש השכלי וועלען קאנען מגלה און מברר זיין אמייתת ההלכה". הרי שהיו רק השנים ולא המהרי"ל?

וכן באגרות קודש דלעיל "והי' ד"ת אצל רבינו הגדול, שפלפל עמו בזה...". בלי הזכרת שם מהרי"ל.

ולכאורה ההשתתפות של רביה"ז, המהרי"ל והצ"צ בה"שאלה חמורה" הרי"ז בנוגע לשאלה אחרת המתוארת ב"ספר התולדות" בע' 9 אחרי שראה אדה"ז כתביו של הצ"צ ובירך "שהחינו": "בשנה ההיא נשאלה שאלה חמורה מכ"ק רבינו הגדול. על הרוב הי' מעיין בשו"ת דודינו הרי"ל, ואז, אחרי שראה אדה"ז כתבי כ"ק אאמו"ר אדמו"ר הצ"צ בחסידות ונגלה, אמר לדודינו מהרי"ל כי ידבר בענין זה עם כ"ק אאמו"ר אדמו"ר הצ"צ...

"דבר הפלפול בהשאלה נודע ברבים, ובתשרי תקס"ז בעת התאסף אנ"ש לכ"ק רבינו הגדול הנה נודע הדבר בדבר ברכת שהחינו הנ"ל ... בשמח"ת סיפרו לו אשר כ"ק רבינו הגדול ראה כתביו כנ"ל, והתרגש כ"ק אאמו"ר על אמי ואמר...".

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר את הענין.



מקורות לביטויים בתורת רבינו הזקן

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

להלן כמה מקורות שהצטברו אצלי לביטויים בחסידות:

מפי ספרים וסופרים

רבינו הזקן בתניא מרבה להשתמש בביטוי "מפי ספרים וסופרים" (בשער הספר, ובהקדמת המלקט, ובפרק מב (ושם "מפי סופרים וספרים", ובתחילת שער היחוד והאמונה), והרבי (אג"ק חי"ז ע' צב-ג) מציין לעבודת הקודש לר"מ נ' גבאי חלק ד' פרק א' ובשל"ה איזה פעמים, ששם כבר מצוי הביטוי.

ויש לציין למקורות בין הראשונים לביטוי זה וכיוצא בזה. הראשון שמצאתי בינתיים שמשתמש בביטוי זה ממש, הוא רבינו יוסף קמחי (אבי הרד"ק, בן דורו של הרמב"ם) בהקדמתו ל"ספר הגלוי" על דקדוק (ע' ב'): "וגם כי מפי ספרים וסופרים יש ללמוד ואני על כן יגעתי ומצאתי ובינותי בספרים ומפי סופרים". ועניינו שחכמת הדקדוק מסורה היא מפי חכמנו, ועל כן יש לדורשו מפי ספרים וסופרים.

וכן הוא במאירי בהקדמתו לספרו בית הבחירה (ע' ט' מהד' מכוון התלמוד הירושלמי). וכדאי לצטט כל דבריו שם, שמבחינה מסויימת דומים הם לספר התניא כ"ספר הרפואות" לעובדי השם: "שכבר נודע שהתורה ספר רפואות לכל חולי הנפש וכאשר יקרה לחולה הגוף יחקור הרופא על עניינו ויתנהג על פי מאמרו וכאשר לא ימצא שם רופא יעיין הוא בעצמו על ספרי הרפואה לפי שכלו ויתרפא בכל כחו מפי ספרים או מפי ספרים, כן יקרה לחולה הנפש ברצות ה' דרכיו להיותו רוצה ברפואת נפשו יחקור החכם על עניינו ויתנהג על פי מדותיו הנמסרות לו ממנו ואם לא ימצא חכם... לקוח את ספר התורה ויתמיד בעיונו ורפא לו מכל נגע ומכל מדוה".

וב"שבילי אמונה" לנכד הרא"ש (מהד' יריד הספרים ירושלים, חש"ד) ע' 232: "מפי ספרים וסופרים", ובע' 235 "נאם המחבר הנה קבלתי מפי סופרים וספרים".

מפי סופרים ולא מפי ספרים

עד כאן הביטוי ממש. אך מצינו בין הראשונים שמשתמשים במלים בצירוף אחר ושילילי: "מפי סופרים ולא מפי ספרים", המדגישות שדברים מסויימים אי אפשר לקבל כלל מפי ספר, אלא צריכים דוקא לקבל מפי רב-סופר.

הראשון שראיתי ע"ע שמשתמש בביטוי זה הוא הכוזרי לענין מעלת ניגוני הטעמים וטעמי תורה (ב, עב) ואף משמע מדבריו שזה מאמר חז"ל: "כי לדברים הנאמרים פנים בפנים יתרון על הדברים שבכתב וכמאמר הידוע מפי סופרים ולא מפי ספרים". וכן מביא ב'מגן אבות' להרשב"ץ (ע' נו, ד"צ ליוורנו תקמ"ה): "ודומה לזה מ"ש מפי סופרים ולא מפי ספרים וכבר כת' זה בעל ספר הכוזרי ז"ל".

ובמאירי בהקדמתו לאבות כותב (מהד' אופק ע' 127) בנוגע מסירת התורה: "ודרך כלל אני אומר בכל מה שלמעלה מהם [לפני תקופת הרי"ף] מפייהם ולא מפי כתבם מפי סופרים ולא מפי ספרים". דהיינו שלפני הרי"ף ורש"י לא נכתבו הרבה ספרים לכן עיקר התורה הי' במסירה בעל פה בלבד.

ובמהדורה הנ"ל מציינים לשלל של מחברים ראשונים שהשתמשו בביטוי הנ"ל ומכולם משמע שזה אימרת חז"ל. בפי' ר"י נחמיאש לאבות (מג ע"א) "שהרי אמרו מפי סופרים ולא מפי ספרים, שמפי ספרים לא תבין אלא מה שאתה מוצא בתוכם אבל מפי סופרים יבינוך מה שקיבלו מרבם ומה שהוסיפו מדעתם ומה שהבינו מתוך הספרים ומה שהנהיגו עצמם במדות טובות ודעות ישרות".

ומציינים שם לדברי רבי משה בן עזרא (בן דורו של האבן עזרא, 'שירת ישראל' מהד' הלקין ע' 147) שדן, שלכתחילה יש להזדקק לסופרים, אך בלית ברירה, כשאין רב, יש לחפש בספרים: "ומיקרות קדמונינו ז"ל: מפי סופרים ולא מפי ספרים, ובענין אחר אמרו מפייהם ולא מפי כתבם, ונאמר כשתראה כי שכלך פגום תן למשכיל להוליכו ואם לא מצאוהו [בדמות] אדם בקשהו כתוב כלומר ספרים". וראה שם עוד ציונים כאלה.

ועליהם יש להוסיף ה'צדה לדרך' לרבינו מנחם הזרחי שמשתמש בציטוט זה במיוחד ללימוד סודות התורה במאמר רביעי כלל רביעי (ע' 214): "ואשר כתבו חכמי האמת לא הגעתי לתכלית סודם גם לא זכרתי דבר מדבריהם בחיבורי זה כי בסודם לא באה נפשי מחסרוני וחסרון מקבל אמיתי ועל זה נאמר מפי סופרים ולא מפי ספרים ואיה סופר ואיה שוקל".

והנה אצל ראשונים הנ"ל מובנו של ביטוי זה לבטאות את ההבדל שבין קבלת דברים מפי רב בעל פה, לבין לימוד בספר. אך מאוחר נהפך הדבר למליצה סתמית על מקורות החומר של הספר וכך הוא כבר במובן זה ב'שבילי אמונה', ואחריו ב'עבודת הקדש'.

והרואה יראה שכוונת רבינו הזקן בשימוש בביטוי זה דוקא, קרובה יותר לכוונה המקורית של ביטוי זה כפי שהוא אצל הראשונים, כי הרי כל 'הקדמת המלקט' מוקדשת לאותה בעיה שנידונה בראשונים הנ"ל, שספר אינו תחליף לרב המוסר בעל פה מנקודת ראות החסידות. ויש להאריך בזה.

קדושי עליון

בהקדמתו כותב רבינו: "לשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מפי ספרים וסופרים קדושי עליון נשמתם עדין המפורסמים אצלנו וקצת מהם לרבותינו שבאה"ק תובב"א". ובכלל באגרותיו מכנה רבינו פעמים רבות (ראה אגרת הקודש סי' טו. אגרות קודש סי' פח, סי' פט, סי' צב. וראה לשון זו ביחס לחז"ל בסי' נו שם) את רבותיו בשם "קדושי עליון".

ומעניין לציין לדברי 'התרומה' לרבינו ברוך מגרמיזא - ספר שרבינו הירבה לפלפל בו בקונט"א ואף ציטט מן ספר התרומה שבכת"י - בהקדמתו (סיומו?) שנדפס בסיום הספר: "ולא מדעתי ומלבי עשיתיו כי אם מרבותי קדושי עליון ... זה הספר נקרא ספר התרומה יען כי מדותיו הם מתרומות בעלי מזימות קדושי צור שוכן רומה. יסדתיו להורות לפתאים ערמה אם יקרה לאיש משגה מאומה בו יקרא וימצא שם חפצו מאיר תעלומה לכל יודעו תהי נפשו שוקקה לראות בו תמיד כמה ו(ת)[כ]מה...".

ואף מבחינת הגדרת מהות הספר מגדירה רבינו ברוך, שזה רק מ"תרומות בעלי מזימות", דוגמת שם רבינו "לקוטי אמרים".
ו"ששם ימצא חפצו השוגה באופן שיהי' עבורו "מאיר תעלומה". השווה ללשון רבינו: "תעלומות לבו" וביטוי: "מאיר עיני שניהם"

תפילה בלי כוונה כגוף בלי נשמה

בתניא פל"ח מבאר רבינו הזקן מה ש"אמרו תפילה או שאר ברכה בלא כוונה הן כגוף בלא נשמה". ובלקוטי פירושים להר"א חיתריק מציין ללקוטי תורה ריש פ' עקב ולשל"ה מסכת תמיד ענייני תפלה.

ויש לציין ל'צדה לדרך' (מאמר א' פ"ה) "משלו חכמים הדבור לגוף והכוונה לנשמה, אם כן כאשר יתפלל בפיו ולבו בל עמו תפלתו כגוף בלי נפש".

ובחובת הלבבות (שער חשבה"נ פ"ג בתרגום הר"י קאפח):
"ודע כי המלים יהיו בלשון והענין בלב והמלים כגוף לתפלה והענין כנשמה, וכל זמן שהתפלל המתפלל בלשונו ולבו עסוק שלא בענין התפלה תהי' תפלתו כגוף בלי נשמה". ולהעיר שצירוף לשון זה הוא רק בתרגומו של הרב קאפח, אך בתרגום הנפוץ, הענין דומה - אך לא התיבות.

ולהעיר שלפי השל"ה שם הכוונה בפתגם זה שיש לכוון בסודות התפלה, ואם לא יודעים הכוונה של פנימיות התפלה, הרי"ז כגוף חיצוני בלי הפנימי. ולפי הצד"ל והחזה"ל הפתגם שייך לתפלה בלבד כי דיבור בלי כוונה אינו שווה מאומה כי מטרת הדיבור היא הכוונה בלבד. ונראה מדעתם שהם סוברים שזה דין מיוחד בתפלה שהעיקר היא הכוונה; אך בלקו"ת להאריז"ל משתמש בפתגם לכל המצוות. וכך נראה גם מדברי רבינו בפרק ל"ח שם שזה שייך לכל המצוות.

"או לי שהחרבתי את ביתי"

בשוע"ר (מהדו"ב) ס"א ס"ב: "וכמו שהקדוש ברוך הוא מקונן בעת ההיא ואומר אוי לי שהחרבתי את ביתי". ובחוברת לדוגמא ג' (הוצאת קה"ת) ציינו, לכת"י מינכין, תוס' רבינו יהודה, מנוה"מ, מלחמת מצוה להרשב"ש. והנה כבר ציינתי

שהן כת"י מינכין והן תוס' רבינו יהודה לא ראה רבינו כי טרם התפרסם והדפיסו בימיו, וכן ספק אם ראה "מלחמת מצוה" להרשב"ש. ורק המנוה"מ ראה.

ויש להעיר שכ"ה ב'כל בו' בפירוש הקדיש ס"ז "כמו שאמרו רבותינו ז"ל, שהשכינה מנהמת בכל יום כיונה אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי בני". ומקורו בשבלי הלקט פרק ח' בסופו. ובאמת מקורם מספרי דבי רש"י, במחזור וויטרי ע' 8, ובסידור רש"י ע' 10, ובפרדס ע' שכד.



עולם הבא ותחיית המתים

ידועה ומפורסמת המחלוקת בין הרמב"ם (בהל' תשובה פרק ח ה"ב) והראב"ד בהשגתו שם, והרמב"ן בתורת האדם בסופו (שער הגמול) בנוגע לתחיית המתים ועולם הבא. לפי הרמב"ם עיקר העולם הבא הוא הנשמות בלי הגוף, ולהרמב"ן עיקר השכר של עולם הבא הוא תחיית המתים נשמות בגוף. וכידוע שהכרעת החסידות היא כשיטת הרמב"ן, ראה 'להבין תחיית המתים' (ספר המאמרים מלוקט ג' ע' לג) הערה 4.

וכ"ה בשה"מ תק"ע (ע' כו): "והדיעה הב' שהוא דעת הרמב"ן ז"ל שעוה"ב הוא קאי על תחה"מ והעיקר הוא כדיעה הב'", ובדרך מצותיך (מצות ציצית) כותב: "וכן הוא האמת עפ"י הקבלה". ובאוה"ת חוקת ע' תת"ט: "ורבינו ז"ל בכל הדרושים הזכיר רק דעת הרמב"ן לבד".

ויש לציין לשיטות הראשונים שהכריעו וכתבו שכך דעת כל חכמי היהדות, כהרמב"ן. (א) במגן אבות להרשב"ן (ע' צב, א): "והרמב"ם ז"ל הוא אומר שימותו אחר התחיה ולא תשוב נפשם לגופם ולא יהי' עוה"ב אלא לנשמות ובזה חלקו כל חכמי התורה עליו ולא הסכימו עמו גם דעת הרמב"ן ז"ל...".

(ב) ובצדה לדרך (מאמר חמישי פ"ו): "אבל היו דחז"ל במקומות רבים מורים על הדעת השני [של הרמב"ן] כפי פשוטם המפורסם ובדברים הללו אין לנטות אחרי השכל בלתי קבלה מפי נביאים...". וכן בשבילי אמונה בסופו, מחליט כדעת הרמב"ן באופן מוחלט.



פקוח נפש דוחה החזרת שטחים [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון האחרון שקו"ט ר' ב"א בענין שיטת רבינו לגבי החזרת שטחים במקום פיקוח נפש, ומביא מרשימת אחד שאמר לו רבינו ביחידות שאם החזקת (אי-החזרת) השטחים תביא לפקו"נ מותר להחזירם.

ולכאורה צ"ע אם יצאו הדברים מפי רבינו, שהרי מפורש באחת מאגרותיו - לקוטי שיחות חט"ו ע' 490 - (שכבר שקלו וטרו בה), שאפילו אם יסכימו כל המומחים שאין פקו"נ בהחזרת השטחים מ"מ יש לעיין אם חל על זה הדין דעיר הסמוכה לספר דסימן שכ"ט. ובריבוי מקומות מפורש בתורת רבינו שעל החזרת השטחים חל הגדר דסימן שכ"ט. ואם כן איך אפשר לומר שבמקום פקוח נפש מותר להחזיר, הרי בעיר הסמוכה לספר הוא מצב של פיקוח נפש, שהנכרים באים להלחם, היינו להעמיד את ישראל בסכנת מלחמה, ואעפ"כ אסור לוותר להם משום שזה יגרום לפקו"נ גדול יותר, שתהא נוחה הארץ להפתח לפניהם. [ואולי מה שאמר רבינו אז הי' רק בגדר שקו"ט בלבד, שפקו"נ דוחה מצות יישוב הארץ, אבל לא להלכה למעשה, שאפשר שתהא מציאות של החזרת שטחים המותרת מצד פקו"נ].

או אפשר שרבינו אמר אז בדיוק מ"ש באותה אגרת ש"באם ישתנה המצב באופן נסי - ובמילא יאמרו מומחים צבאים בהווה שמותר לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ .. ואם ודאי אינו בדין זה [דעיר הסמוכה לספר] - צריך לוותר על פי שו"ע". ואם כן אין שום חידוש בדבר לכאורה.



"כבוד" ע"פ תורה [גליון]

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

בגליון האחרון העיר הרב מ. מ. על דברי רבינו (באג"ק חכ"ה ע' עג) בענין בולים, שהם היפך הכבוד לתמונה הנמצאת כבול וכו' - שלכאור' הוי היפך הפשוט בעולם במהות ה"כבוד".

ויש להעיר ממכ' עד"ז, שבו שלל כ"ק אדמו"ר מנהג שאינו מופיע במנהגי ישראל, וזלה"ק (אג"ק חכ"ג ע' כו): "...הבעתי תמהוני שבשעה שדתנו ותורתנו חובקות זרועות עולם, עולם כפשוטו ועולם קטן זה האדם, על כל עניניו ופרטיו ופרטי פרטיו, גם המאורעות השמחים וגם אלו שהם להיפך ח"ו, הרי למה לנו לחזור על פתחי עניים ולמצוא איזו זמורת זר על מנת לנטעה בכרם בית ישראל". עיי"ש באריכות.

ועצ"ע בפרטי סוגיא זו.